Predica de pe munte ne dezvăluie datoria omului faţă de om, aruncînd anatema asupra războiului, asupra sclaviei. Înaintea Predicii de pe munte, omul nu şi-a pus niciodată astfel de întrebări. Asta nu înseamnă că după aceea omul ar fi făptuit de fiece dată mai bine decît înainte. Dar, considerate în ansamblu, actele oamenilor vor purta amprenta gîndului creştin. Căci doar creştinismul a proclamat datoria omului faţă de om. Şi doar creştinismul a văzut în aproape toţi oamenii, învăţîndu-ne să-i iubim pe toţi în egală măsură.

Dumnezeul bergsonian, comentează Tudor Vianu, nu este într-atît Creator, cît principiul de creaţie. Lumea însăşi nu este dată ca efect al unei fapte creatoare unice în ordine ontologică, ci este o permanentă creaţie ce are drept temei un principiu de viaţă, forţă şi iubire.

Diana Morăraşu



INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-586-134-8
Pe copertă: Baciccio, *Sîngele mistic* (detaliu)

PREŢ: 17000 lei preţ de livrare
340 lei T.L.
17340 lei TOTAL

Henri Bergson Cele două surse ale moralei şi religi

18

2

Henri Bergson

Cele două surse ale moralei şi religi



ESEURI DE IERI ŞI DE AZ

INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-586-134-8 PRINTED IN ROMANIA

HENRI BERGSON

CELE DOUĂ SURSE ALE MORALEI ŞI RELIGIEI

Ediţia a II-a

Traducere şi studiu introductiv de Diana MORĂRAŞU

INSTITUTUL EUROPEAN
1998

LA ÎNCEPUT A FOST VIAȚA

Et il n'y a pourtant
qu'une vérité...
(Henri Bergson)

În ceea ce privește apropierea de morală, Bergson însuși mărturisește : „Nu am pretenția să alcătuiesc o morală ; nu mă simt capabil, asemenea lui Nietzsche, să inventez una (...) Căci multe suflete au știut și știu cele necesare unei vieți morale și religioase și fără de ajutorul meu (...) Nu pot decît să reînnoiesc din rădăcină argumentele lor, să le precizez și să le confirm (...) Pe scurt, pentru a vă spune în două cuvinte toată gîndirea mea, morala nu trebuie găsită, ci explicată"[1]*. Iar morala explicată de Bergson, pusă în terminologie experimentală și adîncită, în această perspectivă, în direcția fundamentului ei real, este morala creștină. Citești în* Cele două surse ale moralei și religiei *: totul a fost spus în Predica de pe Munte și în afară de aceasta nu există nimic. Ar fi însă greșit să consideri bergsonismul drept o încercare de reîntemeiere metafizică a creștinismului. Filosof al nivelelor realului, Bergson atinge,*

---

[1] *Jacques Chevalier,* Entretiens avec Bergson, *P.U.F., 1959, p. 145.*

după o muncă de douăzeci de ani[2], *nivelul realului metafizic; demersului acestuia exterior, obiectivat în scrierea din anul 1932, îi corespunde o treptată conversiune interioară, o atingere a „creştinismului integral"*[3]. *Şi pentru că îşi mărturisise deschis credinţa în Iisus şi în sacramente, teologii au putut spune despre Bergson că a primit „botezul dorinţei"*[4]. *De altfel, cum singur scrie, el nu s-a situat niciodată de partea ateismului: „numai că, la început, nu aveam nimic de spus despre Dumnezeu. Am ajuns la experienţa mistică pe căi ocolite (...) În ceea ce mă priveşte, n-am suferit o conversiune în sensul unei iluminări subite. Încetul cu încetul, am ajuns la idei care probabil nu m-au părăsit niciodată, dar de care nu eram pe de-a-ntregul conştient, care nu mă „locuiau" cu desăvîrşire. Dar treptat, le-am descoperit în toată strălucirea lor"*[5]. *Iar acest „ocol", jalonat de scrierile de pînă în 1932, îl poţi numi căutare şi aflare a lui Dumnezeu – realul metafizic ca atare, cel mai pozitiv dintre toate nivelele realului. Nedorind poate să se contrazică pe sine, Bergson nu scrie despre Dumnezeu decît după ce zeul însuşi a devenit pentru el o experienţă cunoscută; într-o scriere a lui Gilbert Maire aflăm o semnificativă*

[2] *J. Chevalier,* op. cit., *pp. 79-80. Mărturiseşte, într-un loc, Bergson: „Pentru mine, ordinea morală este o ordine nouă. Nu-i deloc simpla prelungire a mişcării evolutive: căci dacă ar fi fost astfel, ar fi fost inutil să lucrez douăzeci de ani la morala mea. Ar fi fost deja inclusă în* L'evolution créatrice. *"*

[3] *J.Chevalier,* Comment Bergson a trouvé Dieu, *în* Henri Bergson, Essais et témoignages, *Neuchatel, 1943. După spusa autorului, la data de 2 martie 1938, Bergson a declarat că a atins „creştinismul integral", menţionînd totodată inutilitatea încercării de a stabili o filiaţie între gîndul creştin şi tradiţia greco-latină, „căci creştinismul transfigurează tot ce atinge făcîndu-l, pur şi simplu, creştin", pp. 96-97.*

[4] *Georges Cattani,* Témoignages, *Neuchatel, 1943, în* H. Bergson. Essais..., *pp. 123-125.*

[5] *J. Chevalier,* Entretiens..., *p.158.*

rostire bergsoniană: „N-am dorit niciodată să construiesc un sistem. Am pus laolaltă intuiţiile. Şi nu cred că acestea ar putea fi obţinute decît printr-o răbdătoare confruntare cu faptele observate şi cu datele exterioare. În sensul acesta, întreaga mea filosofie nu-i decît o succesiune de experienţe. Nu vreau să mă pronunţ asupra experienţelor pe care nu le-am făcut ori pe care nu le pot verifica"[6]. *Demersul său filosofic apare ca ispită a gîndului de a sesiza şi cuprinde fapta ca atare, fără a se raporta aprioric la concepte date, considerate de Bergson „opriri", nicidecum înaintări în ordinea spiritului. „Perceputul" este criteriul intern*[7], *la care se raportează întreg universul filosofic bergsonian.*

Neantul – negaţie de depăşit: *Nu este în joc alternativa radicală* da *sau* nu *(anume disjuncţia fiinţă sau neant); în locul mult rostitei întrebări ontologice de ce există ceva mai curînd decît nimic, afli la Bergson problema „gradelor" de fiinţă: în ce măsură fiinţa în interiorul realului. De altfel, Bergson nici nu foloseşte termenul de Fiinţă (noţiune puternic conceptualizată, care-şi presupune celălaltul: neantul absolut), ci acela de Real, – care nici măcar de drept nu poate aduce cu sine, ca umbră imanentă, neantul absolut, el însuşi fiind gîndit drept existenţă efectivă, dincolo de transpunerea conceptual-intelectuală a neantului ori a fiinţei. Existenţa aparţine sferei experienţei, a faptului incontestabil ca atare, în cuprinsul căruia neantul nu este decît o „falsă problemă", o pură construcţie mentală ori o reprezentare a unui plin substituit*[8]. *Or, una dintre acuzele aduse de gînditorii creştini lui Bergson*

[6] *Gilbert Maire,* Bergson, mon maître, *Bernard Grasset, Paris, 1935, p. 218.*

[7] *Madelaine Barthélemy-Mandaule,* Bergson – adversaire de Kant, *Paris, P.U.F., 1966, p. 128.*

[8] *Tudor Vianu,* Henri Bergson, *în* Istoria filosofiei moderne, *vol. IV, Bucureşti, 1939, pp. 212-213.*

este tocmai trecerea neantului absolut, precum şi a noţiunii de haos, de dezordine cosmică, în categoria „falselor probleme" născocite de inteligenţă, gest care face, deşi nu imposibilă, dar extrem de dificilă aflarea întocmai a zeului adus de creştinism, în orizontul filosofiei bergsoniene. Părintele Tonquédec remarca: „orice filosofie despre Dumnezeu trebuie să se compună din două gesturi: să fie separat Dumnezeu de lume pînă la a-L înstrăina cu desăvîrşire, şi să fie unit apoi Dumnezeu lumii pînă la a face insesizabilă diferenţa dintre El şi noi. Aceasta este o antinomie: între sursă şi curent este necesară o continuitate; dar între Dumnezeu şi lume trebuie presupusă o ruptură abisală. Cred că la Bergson abisul nu este îndeajuns conturat"[9]*. Iar Bergson, la rîndul său, răspunde părintelui Tonquédec: „Vorbesc despre Dumnezeu ca despre un izvor din care ţîşnesc pe rînd, ca efecte ale libertăţii Sale, elanuri sau curente care, fiecare în parte, vor alcătui o lume: dar izvorul şi lumile din El izvorîte vor rămîne distincte"*[10]*. Ceea ce separă însă creaţia de Creatorul ei nu-i decît un neant relativ. Pentru că la nivelul metafizicii pozitive bergsoniene neantul, ca neant de percepţie, se poate manifesta în două planuri diferite: interior şi exterior, dar niciodată în acelaşi timp; neantul nu poate fi deci decît relativ. Şi întrucît neantul cuprinde existenţa în genere, poţi pune semnul egal între neant şi existenţă, balanţa înclinînd totuşi, în plan ontologic, înspre partea neantului. Căci non-existenţa, neantul, vidul, înseamnă mai mult decît existenţa, de vreme ce o cuprinde atît pe aceasta, cît şi ideea des-fiinţării ei. Gîndul des-fiinţării totale este o judecată fără acoperire, căci orice des-fiinţare presupune în fapt o substituire: „negaţia unui lucru implică afirmaţia latentă a înlocuirii sale cu un alt lucru"*[11]*. Neantul, negaţia, capătă în*

[9] *Citat preluat din scrierea lui Emile Rideau,* Le dieu de Bergson, *Paris, Félix Alcan, 1932, p. 5.*

[10] *Albert Thibaudet,* Le bergsonisme, *Paris, N.R.F., 1923, vol. II, p. 126.*

[11] *I. Brucăr,* Bergson, *Bucureşti, 1936, pp. 28-35.*

*demersul bergsonian un caracter dinamic, social şi afectiv: pornind de la sentimentul unei absenţe, al unei împuţinări în ordinea realităţii, individul resimte în sine impulsul faptei, încercînd să pună „ceva" în locul acelui relativ „nimic". Este doar una dintre iluziile logice ale inteligenţei, orientate înspre acţiunea fabricatoare şi fabulaţie. Sub toate înfăţişările neantului, Bergson descoperă un prea-plin de fiinţă, pre-existenţa logică a neantului în raport cu fiinţa (adică pre-existenţa a ceea ce este „de drept" faţă de ce urmează a fi „în fapt") neputînd fi decît o explicaţie artificială, alcătuită din concepte abstracte, sărace în substanţă – „opriri ale spiritului" (*Matière et mémoire*).*

Dacă în L'évolution créatrice *Bergson suprimă neantul pentru fiinţă, în* Cele două surse ale moralei şi religiei *fiinţa însăşi pierde în favoarea mişcării: „Homo faber se proiectează într-un Deus faber şi într-o cauzalitate fabricatorie"*[12]*. Actul se originează într-un sentiment de absenţă, de lipsă – a unei* utilităţi, *nu a unui lucru ori fiinţe ca atare –, încît întrebarea dacă nu cumva în bergsonism, creaţia nu apare ca o necesitate pentru libertatea divină, îşi are, şi ea, propria-i justificare.*

Totuşi, nu neantul absolut, ci negaţia – etapă imanentă filosofiei bergsoniene ca filosofie a nivelelor realului – îşi găseşte un loc bine determinat şi necesar[13]*. Tocmai pentru că se cunoaşte pe sine drept filosof al nivelelor realului, Bergson întîmpină, de pe această poziţie, acuza de panteism formulată de Jacques Maritain: „Dacă panteismul ar fi constat în afirmarea prezenţei intime a lui Dumnezeu în lucruri, atunci ar fi absolut inevitabil; actul de conservare nedeosebindu-se esenţial de actul creator, se impune o anumită imanenţă a Creatorului în creaţie. Dar se cer distinse două aspecte în raporturile stabilite de panteism între Dumnezeu şi natură: 1. imanenţa;*

[12] *Albert Thibaudet,* op. cit., *p. 141.*

[13] *Nakata Mitsuo,* Le rôle de la notion de valeur dans le bergsonisme, *Université de Lille, 1973, pp. 55-125.*

2. inseparabilitatea. Ideea de inseparabilitate este cea care alcătuieşte, în fapt, fondul panteismului"[14]. *Bergson se desprinde de panteism tocmai prin stabilirea nivelelor realului, ignorate de acesta. Ceea ce interesează însă în apropierea bergsonism-panteism nu este atît problema imanenţei lui Dumnezeu, cît cea a contingenţei lumii. Bergson admite contingenţa lumii şi, implicit, şi o întrepătrundere între lume şi Creatorul ei. În relaţia lui cu lumea, zeul este în acelaşi timp imanent lumii şi Celălalt al ei, această presupoziţie aducînd cu sine ideea unei „anumite prezenţe active a lui Dumnezeu în fiecare dintre noi. Aceasta e originea, acesta este temeiul însuşi al legii morale"*[15]. *Morala bergsoniană nu depinde nici de ceea ce este transcendental în raport cu orice fenomen, nici de ceea ce este transcendent în raport cu devenirea, ci ţine de un anumit nivel al realului empiric. În orizont empiric, Bergson distinge „planuri diferite de experienţă"*[16], *experienţa însăşi distribuindu-se pe două paliere diferite ale realului: de suprafaţă şi de profunzime. Realităţile metafizice (libertatea, spre exemplu) nu sînt transcendente lumii fenomenale, ci interioare ei şi totodată limitate de ea. Bergson gîndeşte direct realul efectiv în funcţie de realul efectiv însuşi, filosofia sa putînd fi numită filosofia unei totale afirmări a realului. Din punct de vedere epistemologic, subiectul bergsonian se identifică şi co-trăieşte cu obiectul real; ontologic, Bergson nu presupune o fiinţă ce ar deveni posibilă negînd devenirea întrucît, aşa cum notam mai sus, neantul absolut este pentru el imposibil. Posibilă este însă negaţia parţială, pregătire voluntară a afirmaţiei – în felul daimonului socratic, explicat drept „forţă a puterii intuitive a negaţiei"*[17]. *Ca parte negativă a intuiţiei, negaţia este provizorie, vizînd realul social – constituindu-se astfel în treaptă necesară în afirmarea realului ca atare. Iar ca parte alcătuitoare a intuiţiei, negaţia se constituie în treaptă necesară şi în încercarea de aflare a* sursei *realului efectiv. Ca lipsă a unei utilităţi, negaţia este doar negaţie subiectivă, imanentă demersului individului făptuitor. Căci în actul uman Bergson distinge între fabricaţie şi creaţie; negaţia, ca motor al mişcării dinspre „nimic" înspre „ceva" n-o poţi afla decît în fapta lui* homo faber. *Creaţia aparţine pe de-a-ntregul eroilor în ordinea moralei; doar pe aceştia, laolaltă, îi poţi gîndi sub semnul substantivului „Bine". Omul obişnuit, cel care „fabrică", se aşază mai curînd sub zodia adverbului „bine", rămînînd să dea socoteală de acel „bien-vivre" care, pentru Bergson, înseamnă a trăi urmînd chemarea eroului.*

Supunerea la chemarea eroului necesită şi ea o negaţie, înţeleasă ca depăşire a moralei propuse de societăţile închise. Transgresarea limitelor intrinseci ale moralei închise şi ale religiei statice nu înseamnă o renunţare la virtuţile civice, ci o mai-departe purtare a lor, prin negaţie. În acest context, morala însăşi oscilează permanent între două extreme, ataşarea *şi* detaşarea, *participarea individului la realul metafizic dobîndind astfel un caracter dinamic, realul metafizic însuşi fiind perceput drept continuu de mişcare, devenire, permanentă facere de sine. Adevărata afirmare a realului metafizic nu devine posibilă decît în orizontul negaţiilor succesive, presupuse a se afla în însăşi tendinţa omului de a se depăşi permanent pe sine. Toate acestea îşi au justificarea prin actele lui* homo faber. *În ceea ce priveşte însă acei eroi morali ori, cum îi numea R.Seileère, „adjutores Dei", sensul negator este dublu, presupunînd şi negarea tendinţei umane de a nega realul. Afli aici o negare a negaţiei, nu doar afirmaţia naivă, în chip de simplă credinţă pasivă.*

[14] *Henri Bergson,* Écrits et paroles, Paris, *P.U.F., 1957, vol. I, pp. 116-117.*

[15] Idem, *p. 118.*

[16] *Nakata Mitsuo,* op. cit., *p.128.*

[17] *Henri Bergson,* La pensée et le mouvant, *Paris, Félix Alcan, 1934, p. 120.*

Putem spune, alături de unul dintre exegeții metafizicii bergsoniene a realului[18], *că neantul, în forma negației, își are și el un cuvenit loc în bergsonism, fiind:* parțial *(pentru că nu neagă niciodată* a priori *orice real),* relativ *(pentru că nu presupune un pol absolut și transcendent, păstrînd totdeauna o relație intimă cu realul în mișcare),* subiectiv *(căci nu se obiectivează în afara realității empirice) și* provizoriu *(de vreme ce nu reprezintă decît aspectul negativ al afirmației intuitive ori morale). Negația bergsoniană, cu toate atributele ei,* se face *și ea în interiorul duratei. Privită din perspectiva duratei, ea nu este simetrică realului, adică ființei totale, absolute, eterne dar totuși în mișcare, laolaltă subiectivă și obiectivă. Bergson definește neantul – sau, mai bine spus, negația – în funcție de real, nu îl ipostaziază, ci îl pune la lucru în chiar interiorul realului. Și aceasta tocmai pentru că realul bergsonian se dispune pe nivele diferite întru care se stabilesc relații dinamice. Nu poți să nu-ți amintești aici spusa lui Jankélévitch: „o fatalitate singulară voiește ca spiritul să lucreze neîncetat la propria-i distrugere, în chiar actul afirmării măreției sale"*[19].

Gîndul acesta îl poți aplica întregului corpus de scrieri bergsoniene, considerînd lucrările anterioare Celor două surse... *drept partea negativă a afirmării depline a existenței lui Dumnezeu. Odată cu scrierea din 1932, gînditorul pătrunde într-o altă ordine a cunoașterii: cea morală și religioasă: „presupunînd negarea* naturii, *afirmarea bergsoniană a realului metafizic ține de faptul credinței convertite"*[20].

Neantul, în forma negației de depășit, își află deci situarea în fapt înlăuntrul gîndului bergsonian. Ceea ce desparte însă fapta teoretică a filosofului de gîndul creștin este, odată

[18] *N. Mitsuo,* op. cit., *p.74.*

[19] *Vladimir Jankélévitch,* Bergson, *Paris, Félix Alcan, 1931, p. 227.*

[20] *N. Mitsuo,* op. cit., *p. 319.*

cu respingerea neantului absolut, implicita subminare a imaginii zeului creator ex nihilo. *Dumnezeul bergsonian nu este într-atît Creator, cît principiul de creație. Lumea însăși nu este dată ca efect al unei fapte creatoare unice în ordine ontologică, ci este o permanentă creație ce are drept temei un principiu de viață, forță și iubire*[21]. *Iar zeul se manifestă în sentimentul bucuriei ce-l încearcă pe om ori de cîte ori simte fapta lui creatoare în bun acord cu elanul vieții pe pămînt.*

Omul – creator în ordinea Creației. *Așa cum se conturează el în scrierile bergsoniene, omul este o realitate privativă, constituită ca atare la întretăierea mai multor durate: durata materiei, durata individuală, familială și socială. Este totodată singura entitate dăruită cu inteligență – considerată, în dialectica bergsoniană, drept „etapa necesară și mediatoare"*[22] *ce poartă, în interiorul duratei, de la ființa ca simplă ființă înspre împlinirea ei în ordinea realului metafizic prin suprapunerea parțială cu elanul iubirii creatoare. Nu gîndirea prin viață o explică Bergson, ci viața prin gîndire; omul bergsonian nu se poate lua pe sine în deplină stăpînire decît reușind să stabilească un bun echilibru (interior și, implicit, exterior) între viață și gîndire. În această perspectivă, păcatul anti-intelectualismului, mult alăturat bergsonsimului, pare a fi nejustificat, filosoful nerespingînd inteligența, ci doar evidențiindu-i limitele. Inteligență și instinct, spirit și materie, alcătuiesc laolaltă, în om, o totalitate vie; noutatea bergonismului constă în postularea acestei totalități drept „totalitate dinamică", adevărata totalitate cerîndu-se căutată și aflată ca atare în exigența însăși a totalității, în crearea unui „plus", înțeles la nivelul realului metafizic drept un spor de ființă*[23].

[21] *Tudor Vianu,* op. cit., *p. 216.*

[22] *Emile Rideau,* op. cit., *p. 14.*

[23] *Albert Thibaudet,* op. cit., *vol. I, p. 183.*

Pentru a realiza identitatea între conştiinţa individuală şi principiul ei, ea va trebui să se desprindă din orice gata făcut, *orientîndu-se înspre* ceea ce se face. *Intuiţia, actualizîndu-se în interiorul duratei creatoare, cuprinde în sine, suprapunîndu-le, actul de cunoaştere şi fapta ca atare, ea însăşi devenind cunoaştere-acţiune. Considerarea lucrurilor* sub specie durationis *este o primă etapă ce se cere depăşită (eroul moral, misticul, realizînd în fapt această depăşire), pentru a putea cuprinde cele cîte sînt – sau pot fi –* sub specie creationis. *Intuiţia însăşi trece astfel în mişcare iar actul de a vedea se identifică cu actul de a voi*[24]. *Dar mişcarea creatoare există numai în măsura în care se depăşeşte neîncetat pe sine; asemenea lui Faust, Bergson află Începutul în faptă, mai exact în fapta deplin creatoare a indivizilor excepţionali: eroii morali, misticii.*

Lumea morală de ei instituită este o lume a raporturilor nemediate dintre viaţă şi viaţă, iar valorile supreme ce populează universul moral ţin de ordinea acţiunii, nu a contemplaţiei. Între Marta şi Maria, Bergson o alege iremediabil pe cea dintîi. De aceea el pare că trădează în unele locuri mistica, punînd acţiunea morală exterioară drept criteriu al misticismului. Se desparte de mistică şi prin distincţia implicită stabilită între conţinutul doctrinar al misticii şi forma ei psihologică, precum şi prin neacordarea cuvenitei întîietăţi Graţiei divine în alegerea, de către om, a căii mistice. Natura şi voinţa umană nu pot conduce prin ele însele la comuniunea mistică cu Dumnezeu. Gîndul lui Bergson pare a fi trecut uşor pe lîngă diferenţa abisală de natură dintre viaţă şi Graţie. Omul, creator de sine, îşi sporeşte viaţa din sine creîndu-se neîncetat în ordinea realului. Dacă eul se desparte astfel de o anume natură naturată, *cea a cercului închis al moralei şi religiei societăţilor*

[24] *Henri Bergson,* L'evolution créatrice, *Paris, Félix Alcan, 1921, p. 259.*

statice înfăptuieşte gestul acesta parcă pentru a se cuprinde mai bine într-o natură naturantă, *care este tot natură deşi, e drept, de factură dinamică. Uniunea mistică cu Dumnezeu, greu de aflat în interiorul elanului vieţii, topeşte eul într-o nouă impersonalitate, adevărat, mult mai cuprinzătoare. Voinţa acestor personalităţi „deschise" este interioară; deşi se dilată la maximum, la ea nu se are decît pe sine ca obiect, iar intuiţia mistică ce vizează realul din interiorul mult-cuprinzătoarei voinţe îţi apare drept elanul vital însuşi, care se aude acum pe sine, răspunzîndu-şi sieşi ca ecou. La limită însă, voce şi ecou se anulează reciproc. Mistica de felul acesta, „orizontală", deşi deschisă, funcţionează ca atare, drept „schemă dinamică", înlăuntrul eroilor morali, aşa cum sînt ei teoretizaţi de gînditorul francez. Abia în relaţia model-imitatori se conturează clar poziţia transcendentă a modelului. Raportîndu-se la model, insul obişnuit nu mai resimte presiunea emanată de morala societăţilor închise, fiind atras, chemat*[25]*, întîmpinînd valoarea (modelul) drept o chemare a transcendenţei însăşi. Încercînd să stabilească eficacitatea unei astfel de legături morale, Bergson face apel nu la cele proprii raţiunii, ci la facultăţile afective ale omului: noţiunea morală îşi găseşte eficacitate doar prin medierea sensibilităţii. Empirist ireductibil, cum se declară el însuşi a fi, Bergson află în experienţa mistică o semnificaţie filosofică, nu religioasă, vizînd, prin intuiţia mistică experimentată de misticii creştini, nivelul realului metafizic. Revelatori ai realului metafizic, misticii sînt indivizii excepţionali înlăuntrul cărora ceea ce este de drept se identifică cu ceea ce este în fapt, alcătuind un univers în care realul însuşi se dă ca valoare în raport cu sine şi ca nivel valorizator şi justificator în raport cu fapta celorlalţi. Fiind stăpînii deplini ai cunoaşterii realului – graţie*

[25] *Henri Bergson,* Les deux sources de la morale et de la religion, *Paris, Félix Alcan, 1932, p. 186.*

intuiției mistice – eroii morali se constituie, dinaintea celorlalți, în agenți ai acțiunii. Ei alcătuind Realul (sau, mai curînd, prin ei manifestîndu-se Realul ca atare), cunoașterea lor atrage după sine, în chip firesc, acțiunea celor care îi recunosc. Realul ce transpare prin aceste suflete excepționale aparține unui nivel diferit în raport cu realul experimental constatat de Bergson în lucrările de dinaintea Celor două surse... *Jankélévitch numea „metaempiric" nivelul realului vizat în scrierea din 1932 stabilindu-i, astfel, limita. De altfel, cum spuneam, Bergson însuși recunoaște că a considerat mistica drept o anume experiență pe care a încercat să o introducă în filosofie ca „metodă de cercetare filosofică"*[26]*. În bergsonism, misticul capătă o întemeiere metafizică, el fiind „...creatorul prin excelență, cel a cărui acțiune intensă este ea însăși capabilă să intensifice acțiunea altor oameni și să aprindă, generoasă, și alte focare de generozitate. Toți marii oameni de bine, și în special cei al căror eroism simplu și inventiv a deschis noi perspective virtuții, sînt revelatori ai realului metafizic"*[27]*. Doar prin buna lor cunoaștere activă insul obișnuit poate pătrunde, intuitiv și simpatetic, pînă la principiul însuși al vieții. Intuiția imediată de acest fel este cunoașterea dinamică în care actul de cunoaștere coincide cu actul generator al realității*[28]*. Subiectul cunoscător nu contemplă doar Realul ci este obligat, prin chiar cunoașterea aceasta, să acționeze în felul obiectului cunoscut, anume, în interiorul* Celor două surse..., *în felul realului metafizic însuși. Ultimul aflat în ordine cronologică, acesta din urmă este primul în ordine calitativă în ceea ce privește dinamismul, puterea creatoare, intensitatea duratei sale proprii. Atingînd realul metafizic – pe care-l poți considera drept zeul însuși, în înțelesul său bergsonian de „eternitate de viață" – intuiția mistică dezvăluie, implicit și firesc, și deplina cunoaștere a celorlalte nivele ale realului, constituindu-se în act de re-semnificare a lumii în întregul ei de pe pozițiile absolutului viu, el însuși în durată, în mișcare. Experiența mistică devine cunoaștere-activă a întregului real, ea însăși fiind supra-ordonată structurii realului și justificîndu-se prin el, la fel cum, în egală măsură, realul își află prin fapta mistică orientare și justificare. Actul mistic, care include cunoașterea, se originează în libertatea și efortul omului, ori supra-omului bergsonian. Odată cu scrierea despre morală și religie, libertatea capătă întemeiere metafizică, fiind „decizia gravă", luată în „împrejurări solemne". Actul alegerii se manifestă ca atare în funcție de nivelul de real vizat sau în funcție de durată, aceasta din urmă fiind de ordin biologic, fiziologic, psihologic sau metafizic. Gînditorul francez, admițînd posibilitatea reală a alegerii, nu are în vedere obiectul alegerii (fapt ce ar însemna o plasare a actului opțional în intemporal, după cum ne spune Bergson însuși), ci natura alegerii, clasificată în funcție de nivelul de real avut în vedere. Posibilitatea alegerii își face ea însăși obiectul, alegerea definindu-se în funcție de libertate, mai exact în funcție de libertatea de creație. În experiența mistică, libertatea, care aparține ordinii acțiunii, se confundă cu intuiția – ce ține de planul cunoașterii, vizînd laolaltă absolutul vieții. Aflînd în sine libertatea și exigența de creație, individul urmează calea elanului vital, cel care în toate momentele lui, „muncește întru generarea unui viitor ireductibil și transcendent"*[29]*, care nu este pura și simpla dezvoltare a prezentului ci, așa cum trecutul însuși te învață, este alcătuit din salturi și discontinuități. Nici trecerea de la închis la deschis, de la religia statică la religia*

[26] *J. Chevalier,* Entretiens..., *p. 152.*

[27] *Henri Bergson,* L'energie spirituelle, *Paris, Félix Alcan, 1919, p. 24.*

[28] *Henri Bergson,* Écrits et paroles, *vol. II, Paris, P.U.F., 1959, p. 302.*

[29] *Edouard le Roy,* Une philosophie nouvelle, *Paris, Félix Alcan, 1923, p. 207.*

dinamică, nu se realizează într-o progresivă desfăşurare, ci survine ruptura, saltul care implică ulterioara diferenţă de natură. Totuşi, nu poţi înţelege morala bergsoniană a „saltului" în afara vieţii, căci nu *raţiunea este cea chemată să o expliciteze. În neputinţa raţiunii citeşti esenţa biologică a moralei – fie ea închisă ori deschisă –, precum şi dubla ei origine: instinctul (pe deplin realizat în interiorul societăţii închise) şi elanul vital (cel care deschide închisul cuprinzînd în sine, ca implicitare, atît instinctul cît şi inteligenţa). În relaţia tensionată dintre natură şi elanul vital stă originea religiei, considerată în gîndul bergsonian drept reacţie defensivă a naturii împotriva puterii dizolvante a inteligenţei, – concretizată în religia statică –, precum şi drept nou echilibru în profitul naturii necesitat de cunoaşterea, tot prin inteligenţă, a inevitabilităţii morţii. Adusă în acest orizont, credinţa nu îţi apare ca teamă, ci ca încredere, originea ei nefiind frica – ci asigurarea împotriva fricii. Întrucît credinţa naşte un fel de „camaraderie" între om, zeu şi fenomen, dictonul „Primus in orbe deos fecit timor" se cere abandonat în perspectiva bergsoniană a religiei celei noi, dinamice. Asemenea religiei statice, religia dinamică îşi are îndreptăţirea în ordinea vitală a lucrurilor îmbinînd, în izvoarele ei, atît natura cît şi fapta mistică. Sublimînd natura, fără a o transgresa însă, mistica, aşa cum o gîndeşte filosoful, este vitalistă, practică, ancorată în timp, pusă în slujba utilităţii practice.*

Eficienţa în ordinea acţiunii fiind criteriu important în aprecierea moralei şi a religiei, analiza bergsoniană se dovedeşte a fi orientată de jos în sus (invers, dacă ne gîndim la modul kantian de întîmpinare a moralei), valoarea definindu-se ca produs inductiv, ce decurge din situaţii reale, din fapte experimentale. Fapta creează norma, jocul de apropiere şi depărtare de normă – privită ca obligaţie morală, şi ea supusă devenirii – fiind posibil doar în măsura în care se desfăşoară

într-o lume empirică, dinamică deci[30]*. Morala şi religia se păstrează în interiorul schimburilor dintre tradiţie şi pedagogie pe de o parte şi tendinţa de a veni în întîmpinarea exigenţelor finaliste ale omului, pe cealaltă parte. Adevărat că, odată cu* Cele două surse..., *experienţa interioară nu are doar rolul de a lumina experienţa exterioară – aşa cum se întîmplă în* L'évolution créatrice *–, ci se luminează pe sine însăşi, prin mistici. Ceea ce descoperă în sine subiectul unei experienţe mistice este Absolutul de ordin psihologic, afectiv, nicidecum logic ori matematic, care trăieşte în noi asemenea nouă, dar graţie unor aspecte anume, lui proprii, se situează într-o durată infinit mai concentrată decît a noastră*[31]*.*

Sentimentul religios ce decurge din Absolutul astfel înţeles, orientîndu-se mai apoi, prin obiectivările sale, înspre propria-i sursă, nu este însă omenesc decît în măsura în care este util ; iar util nu devine decît dacă îl adaugi orgoliilor şi iluziilor individuale ori colective, în afara cărora n-ar exista nici viaţă, nici conştiinţă, nici evoluţie creatoare. Fiinţă conştientă, religioasă, omul nu se pune pe sine dincolo de marginile lumii, nu este altul în raport cu lumea ca întreg, ci este altul în raport cu alţii, ei înşişi nefiind alţii în raport cu el decît în măsura în care posedă şi ei o conştiinţă, alta decît a sa. Principiul alterităţii nu este deci materia, ci conştiinţa – ea fiind cea care măsoară abaterea dintre faptă şi reprezentarea ei, constituindu-se într-o laolaltă – reprezentare a tuturor actelor posibile[32]*. Săvîrşind alegerea, înseamnă că viaţa însăşi cuprinde un grad mai mare sau mai mic de conştiinţă; în stările somnambulice, conştiinţa este anulată prin chiar perfecţiunea mecanică a acţiunii. Inteligenţa află alături de sine mai curînd*

---

[30] *I. Brucăr,* op. cit., *p. 181.*

[31] *Henri Bergson,* L'évolution créatrice, *Paris, Félix Alcan, 1921, p. 323.*

[32] *A. Thibaudet,* op. cit., *vol. II, p. 124.*

conştiinţa decît instinctul, tocmai pentru că ea presupune reprezentarea actelor posibile dintre care acţiunea va alege, spre obiectivare, unul ori altul. Atributele elanului vital te poartă înspre originea lui, pe care o poţi considera drept conştiinţă sau, mai curînd, supra-conştiinţă. Dacă elanul vital, creator, se manifestă în forma speciilor şi indivizilor, datorăm aceasta faptului că speciile şi indivizii corespund posibilităţilor implicate într-o reprezentare, într-o conştiinţă sau, mai exact, infinitelor posibilităţi cuprinse în supra-reprezentarea unei supra-conştiinţe. E drept că omul îşi poartă în sine propria-i conştiinţă, dar există o supra-conştiinţă, cea care a aflat individul în sine, care a creat individul – ca şi posibilitatea acestuia de a se crea continuu pe sine – tocmai spre a se adînci ea însăşi, tot mai mult, în fiinţa ei de conştiinţă care durează, încercînd să se sustragă astfel necesităţii. În formele ei superioare, supra-conştiinţa intuieşte în sine inteligenţa umană, împărtăşindu-se din puterea ei, din modul ei de manifestare. Doar în felul acesta poţi spune că zeul, aşa cum îl gîndeşte Bergson, a făcut omul după imaginea lui, că omul află, în temeiul lui profund, imaginea reverberată a lui Dumnezeu. Individualitatea îşi are cauza eminentă într-o supra-individualitate care se constituie ca atare în chiar actul de instituire a altor individualităţi ei asemănătoare. Ea însăşi nu cuprinde în sine nimic dat, nimic gata făcut, ci se face neîncetat pe sine, sporindu-se continuu, necondiţionat, prin adăugirea noilor lumi ce se ivesc mereu. Dar toate lumile noi, obiectivate ca atare sau doar posibile, omul le află în el însuşi[33]. De aceea poate Vladimir Jankélévitch numeşte „antropocentrism superior" demersul bergsonian, omul nefiind, în raport cu zeul lui, o totalitate dată, ci o totalitate dinamică ce se creează mereu pe sine, sporindu-şi, în fapta auto-creării, chiar prezenţa zeului în sine.

[33] Henri Bergson, L'évolution créatrice, p. 262.

După model creştin, Bergson tinde să ancoreze în supra natural umanismul său, biologic în esenţă: creaţia, omul în speţă, supus unei continue faceri de sine cunoaşte prin experienţa mistică, o perpetuă „divinizare". Teodiceea bergsoniană, aşa cum apare ea în Cele două surse..., se constituie într-un ansamblu sintetic şi indisolubil al misticii laolaltă cu expresia ei dialectică[34]. Organul propriu experienţei mistice, intuiţia mistică, poate părea ca o dispoziţie naturală, ca propensiune imanentă omului întru recunoaşterea, consimţirea şi deschiderea iubitoare înspre Celălalt. La nivelul relaţiilor interumane, al „atitudinii" deci, află Bergson ceea ce reunim îndeobşte sub numele de valori morale. Dacă am dispune valorile propuse de bergsonism în ordinea importanţei lor, ne va fi greu să aflăm că adevărul, înţeles drept concept dat, este cel mai puţin acceptat de gînditorul francez: „Atitudinea este un lucru mai important decît ideile (...) Nu adevărul teoretic mă interesează, ci acela care se manifestă prin intermediul personalităţilor"[35]. Adevărului îi urmează binele, dar nu în sens platonician (Binele propus de Platon fiind, de altminteri, refuzat de Bergson şi considerat drept realitate socială erijată în absolut), ci mai curînd interesează conţinutul său experimental, în forma bunătăţii. Binele de tip socratic este acceptat doar în măsura în care se cuprinde în Iubire, subordonîndu-se, totodată, justiţiei. Ca şi adevărul, justiţia în accepţie bergsoniană nu interesează atît ca valoarea în sine, cît prin purtătorul ei, cel prin intermediul căruia justiţia se manifestă în interiorul vieţii sociale, în planul utilităţii practice, devenind simţ al adevărului practic, viziune[36]. Justiţiei astfel înţelese, activă în interiorul societăţii închise, i se adaugă o alta, adusă de societatea deschisă, care nu mai evocă ideea de relaţie ori măsură ci aduce cu sine

[34] Emile Rideau, op. cit., p.58.

[35] J. Chevalier, Entretiens..., p. 38.

[36] Henri Bergson, Écrits et paroles, Paris, P.U.F., 1959, vol. I, p. 88.

zvonul absolutului viu. Căci ea presupune elanul creator și, odată cu el, caritatea. Pusă în mișcare înlăuntrul omului de elanul Iubirii, caritatea este atît întrepătrundere la nivelul relației eu-tu (fiind intuiție întrucît este simpatie, recunoaștere și deschidere înspre celălalt), precum și transformare – adică facere valorizatoare de sine, depășire de sine în ordine ontologică. În ierarhia valorilor morale se conturează cu claritate profilul optimismului pe care îl aduce metafizica Celor două surse..., *și el direct dependent de acțiune, fiind în esență un optimism empiric și păstrîndu-și acest profil chiar și la nivelul cel mai înalt – cel al bucuriei pure, de dincolo de plăcere.*

Răul există și el în universul bergsonian – dar numai în măsura în care, o dată acceptat, este și depășit. Și se va defini ca mișcare descendentă a realului, ca tendință contrapusă vieții. Nefiind decît un obstacol de depășit, *o „împuținare în ordinea voinței" sau o „dispersiune" a duratei, răul își are importanța lui în valorizarea continuă a vieții*[37]*. Pentru că legea vieții presupune drept naturală continua facere de sine, negația este negare a tendinței negative, a răului, necesar deci în măsura în care constituie un obstacol de depășit întru buna afirmare a vieții. Moartea însăși este o valoare negativă relativă. Pentru a se putea mereu face pe sine, omul, în interiorul religiei, se gîndește pe sine* sub specie aeterni, *depășindu-și în felul acesta, printr-o deloc tragică asumare, propriul sfîrșit. Se conturează o asumare-depășire a răului, a păcatului și a morții care, prin și laolaltă cu experiența mistică, este eroică, optimistă, activă, emoțională și rațională totodată. Din atributele enumerate, ce revin în fapt atît actului moral cît și celui religios, doar emoția – ca deschidere simpatetică înspre celălalt – tinde să depășească viața biologică și practică, conferind actului moral și respectiv celui religios, spontaneitate, gratuitate și un caracter dezinteresat.*

[37] *J. Chevalier,* Entretiens..., *p. 148 și p. 152.*

Poți defini idealismul practic bergsonian drept „activism dezinteresat în cauză și eficient în rezultatele lui"[38]*, Bergson însuși numind dezinteresarea – „semnul exterior al nobleții"*[39]*. Netrădîndu-și orientarea idealist-practică, gînditorul francez ar fi voit să dezvolte într-o lucrare aparte cel din urmă capitol al scrierii despre morală și religie, mulțumindu-se, mai apoi, să-l adauge în chip de aplicație practică celorlalte trei capitole teoretice*[40]*. Tentînd un răspuns la întrebarea concretă:* cum *poate fi deschis închisul în universul lumii actuale, cel de-al patrulea capitol se constituie într-o directă mărturisire a orientării practic-utilitariste a celui ce a fost numit „aristocratul creștin", dar nu la nivelul activității inteligente, ci în planul faptei morale. Neconstituindu-se într-o etică, acest adaos practic conține schița unui viitor probabil, alcătuită din constatarea realului ca atare și considerarea valorii ca orientare justificatoare în interiorul aceluiași real*[41]*. Demersul bergsonian din aceste ultime pagini, adevărată pledoarie pentru o democrație de tip creștin, nu suportă acuza, destul de vulgară de altfel, de comunism evanghelic, întrucît proprietatea este vizată ca instituție naturală, corespunzînd unui profund înrădăcinat instinct omenesc*[42]*. Mai mult, societățile umane nu se întemeiază atît pe asemănările egalizatoare propuse (iar după experiența veacului acestuia poți spune impuse) de gestul comunist nivelator, cît pe deosebiri – anume pe coexistența, în interiorul aceluiași elan vital, a reprezentărilor contradictorii. Contradictorii, e drept, dar nu antinomice – antinomiile*

[38] *Henri Bergson,* Ecrits et paroles, *vol. II, p. 340.*

[39] *Henri Bergson,* Ecrits et paroles, *vol. III, p. 620.*

[40] *J. Chevalier,* Entretiens...; *Citești, la pagina 259, mărturia lui Bergson: „Ultimul meu capitol trebuia să facă obiectul unei alte cărți. Am renunțat apoi la a o mai scrie și m-am mulțumit să o adaug cărții mele despre morală și religie".*

[41] *N. Mitsuo,* op. cit., *p. 297.*

[42] *T. Vianu,* op. cit., *p. 221.*

dezlegîndu-se numai în orizontul eternității, gînditorul francez predînd însă timpului, eternitatea însăși. De aceea, prin buna armonizare a posibilelor reprezentări contradictorii, atît fericirea, cît și mîntuirea sînt postulate drept posibile în interiorul vieții – o viață înălțată la un nivel superior, dar nu mai puțin viață omenească, cu toate cîte-i sînt proprii.

Necesitatea își află și ea un loc bine delimitat în cadrul unei astfel de existențe, definindu-se ca necesitate a unui permanent reînnoit contact cu un ideal – viu și el în ordinea viului. Posibil ideal viu, Christul bergsonian este prin excelență Om al dreptății și al Iubirii creatoare, nefiind nici Răstignitul din Evanghelii, nici Christul – iubire-suferință – moarte întru care vibrează, în alte acorduri, sufletele multor altor gînditori creștini. Bergson aduce în prim-plan chipul unui Christ-iubire-fericire-viață, care rezolvă, numai prin faptul existenței lui, paradoxul rupturii dintre Idee și devenire, introducînd principiul „mișcării de viață", al „realului care se face". Aflăm din Cele două surse... *că morala Evangheliilor frizează paradoxul, dar paradoxul cade de la sine dacă știm să considerăm preceptele în intenția lor: aceea de a induce o stare de suflet. Facerea de sine, devenirea, nu presupune o pierdere, o diminuare în ordinea ființei, ci o creștere ontologică, un plus de realitate.*

Postulînd relația model-imitator, Bergson admite ideea participației la viața mistică (participație împuținată și deloc desăvîrșită pentru omul obișnuit), tocmai datorită „secretelor convivențe" care întîmpină, în individ, chemarea eroului. Pentru a putea urma chemarea, pentru a putea justifica, în iconomia existenței, ivirea misticilor, a eroilor morali, a sfinților, se impune cu necesitate presupunerea unei Cauze prime – fie ea în durată și în continuă mișcare.

Dumnezeu – Creatorul care se creează continuu pe sine. *Pentru a fi posibilă deschiderea iubitoare a omului înspre Dumnezeul său este necesar ca Acesta să existe mai întîi în Sine, trebuie să fie El pentru a putea fi mai apoi Tu, obiect al rugăciunii unui Eu. Nu este greu de observat că Dumnezeul-Iubire propus de Bergson își află o anume limitație tocmai în faptul că este mai puțin un El în Sine, cît o natură esențial relațională ce transpare ca atare în chiar argumentele aduse de omul bergsonian întru justificarea necesității credinței sale în El*[43]*. Iubirea pentru Dumnezeu capătă ea însăși o funcție socială acționînd, la limită, ca instrument superior al iubirii pentru umanitate. Nu poți vorbi însă despre iubirea aproapelui în metafizica bergsoniană, așa cum o afli în gîndul creștin; din scrierile neo-testamentare înțelegi că iubirea pentru aproape este Dumnezeu însuși, în vreme ce Bergson o gîndește mai curînd drept instrument social. Omul bergsonian consimte la acțiunea celuilalt, la fapta creatoare prin excelență prin care se manifestă zeul însuși, renunțînd oarecum la proprietatea sa spirituală asupra creației, înstăpînire care, afirmată ca atare, l-ar fi purtat inevitabil la închiderea în sine, la suficiența de sine. Punînd zeul drept* punctum saliens *al unei întregi teologii a duratei pure, Bergson este ispitit să explice în acest fel inserția creatoare a Iubirii divine în materie. Temător însă, ori poate nu îndeajuns deschis misterului, gîndul lui pare a se opri în pragul Templului, nepătrunzînd adînc în misterul christic, cel care se dezvăluie omului în revelația Întrupării. Și totuși, doar prin Iisus universul poate deveni o „mașină de făcut zei", creatori deci, asemenea Domnului, în ordinea creației. Revelația, așa cum o gîndește creștinismul, este greu de integrat în filosofia bergsoniană a imediatului pur*[44]*. Mijlocitorul adus de Evanghelii, cel prin care ordinea omenească, limitată și imperfectă prin chiar natura ei, se sfințește cuprinzîndu-se prin intermediul Grației în viața divină și infinită,*

[43] *Henri Bergson,* Les deux sources..., *p. 281.*

[44] *Gabriel Marcel,* Grandeur de Bergson, *în* Bergson. Essais..., *pp. 36-37.*

are o transcendenţă limitată de fapta creatoare a elanului vital ce pătrunde materia, o eliberează treptat (în sensul unei progresive spiritualizări care o sublimează fără a o purta într-o altă ordine ontologică), îi infuzează grade de spontaneitate şi libertate, fără a se raporta însă, în actul său, la o normă internă fixă. Dumnezeul bergsonian este cauza instrumentală şi imanentă a creaţiei, întrebarea asupra cauzei prime, deplin transcendente şi teleologic orientate, rămînînd deschisă[45].

În înţelesul lui de durată infinit concentrată, zeul metafizicii bergsoniene poate fi comparat (gest puţin forţat, dar mult practicat de exegeţi) cu temporalitatea, aşa cum apare ea în scrierile lui Aureliu Augustin – cel care percepuse acut paradoxalul conflict între durata concentrată şi timpul desfăşurat ca atare drept timp al lumii. Episcopul de Hippona observa că adevărul duratei concentrate este o stare spirituală deschisă înspre două posibilităţi: sau elanul infinit se orientează iluzoriu înspre finitul creat, trecător, sau se deschide veşniciei. Paradoxul îşi află rezolvarea în persoana sfîntă a Mijlocitorului, a Verbului întrupat, ce cunoaşte toate cîte sînt create, conferindu-le realitate dintr-o dublă perspectivă: cea a acţiunii Sale creatoare şi cea a acţiunii creatoare a creaturilor. În El, în Mijlocitor, se proiectează toate cîte sînt, căpătîndu-şi, prin chiar acest fapt, valoarea lor intrinsecă de certitudini ontologice precum şi finalitatea lor providenţială. În dezlegarea antinomiilor timpului, Augustin afla temeiul gîndului său în unitatea planului divin şi în lucrarea providenţială a Graţiei. Gînditorul secolului nostru, rămînînd în orizontul, deschis totuşi, al psihologiei, va face o muncă descriptiv-raţională, sărăcindu-şi zeul de chiar esenţa divinităţii sale. Iubirea însăşi, cea aducătoare de fericire pură prin obiectivările ei în lume, pare a fi un fel de Eros cosmic care se distribuie

[45] *Maurice Blondel,* La philosophie ouverte, *în* Bergson. Essais..., *p. 86.*

întreg, fără să se împartă, nu atît omului ca natură laolaltă divină şi umană, cît faptelor, actelor lui[46].

Nu regăseşti credinţa adusă de religia dinamică bergsoniană în credinţa Crucii Eternului Răstignit, cea numită de apostolul neamurilor nebunie pentru elini şi scandal pentru iudei ci, mai curînd, o afli pusă cumva la lucru în slujba vieţii, uşurînd şi intensificînd, prin sublimare, munca unei conştiinţe creatoare.

Dată fiind complexitatea sporită precum şi evoluţia sa internă, bergsonismul nu se lasă încadrat în nici una dintre orientările clar definite, cunoscute sub numele de dualism, panteism ori pluralism. Unul dintre exegeţi explică în felul următor imposibilitatea exactei încadrări a metafizicii bergsoniene: nu o poţi numi dualism, căci materia nu-i decît o deficienţă în ordinea vieţii, e spirit stins. Nici pluralism nu este, întrucît elanul vital se desfăşoară în sensul unui pluralism a parte post, *dar pornind de la un monism* a parte ante; *iar a explica acest elan înseamnă a-l aduce înapoi la principiul din care decurge. Nici panteism nu este, căci panteismul este o filosofie a datului, iar la Bergson realul nu este niciodată propus ca* dat, *ci el se face laolaltă cu durata reală*[47]. *Şi atunci ce e bergsonismul? Thibaudet preferă să-l numească, prudent, „încercare de a muta din loc monism şi panteism deodată, aşa cum elanul vital însuşi este fluxul ce pătrunde şi mută din locul ei, materia".*

E greu să uiţi, într-o încercare deşi nu de definire, ci doar de bună cuprindere a metafizicii bergsoniene cu zeul ei cu tot, apartenenţa organică a gînditorului la spaţiul mental iudaic. Deşi prin faptă, precum şi prin repetate mărturii Bergson şi-a afirmat nu o dată dorinţa de a intra în ordinea

[46] *Irène Chevalier,* L'expérience mystique, *în* Bergson. Essais..., *pp. 116-117.*

[47] *A. Thibaudet,* op. cit., *vol. II, pp. 123-124.*

catolică a lumii, apartenența reală la o comunitate ori alta nu depinde de voința individuală, ci este o „stare naturală". Iudaism și creștinism sînt mai mult decît religii, sînt principii formative ale vieții; există o așezare iudaică și o așezare creștină a lumii, indiferent dacă în conștiința omului apare sau nu, explicit, Christos ori Moise[48]*. Filosofia bergsoniană, avînd ca esențială presupoziție o nesfîrșită mișcare de viață ce nu se poate cuprinde în nici un ciclu închis, sacrificînd în felul acesta veșnicia timpului duratei, este mai mult protestantă decît catolică. Și se știe că gîndul protestant este cel mai apropiat spațiului mental iudaic. Deși se deschide infinitului, în felul gestului protestant, demersul bergsonian, prin postularea fericirii posibile, a mîntuirii, în interiorul vieții nu în afara ei, păstrează totuși un evident caracter iudaic. Comandamentul etic îl afli, atît în bergsonism cît și în scrierile vetero-testamentare, în interiorul credinței însăși, prescriind nu asceza ori renunțarea la fapta cotidiană, ci doar normele unei mai depline integrări active în viața socială. Buna supunere la prescripțiile moralei este garantată de chiar ființa zeului, el însuși idee necesară pentru garantarea faptei morale, a progresului moral.*

În ordinea creației, pentru iudeu, ca și pentru filosoful deschis creștinismului, răul este o lipsă în interiorul nivelelor realului (natural, individual, social), este o înclinație, necesară și ea, proprie individului, o tendință ce urmează a fi depășită, dar fără de care ansamblul creației ar avea poate, un aspect static. Negativ în sine, răul capătă astfel o utilitate practică pozitivă. Suprimarea deplină a răului în „veacul ce va să vină" este gîndită tot în ordinea istoriei, a duratei. Mîntuirea este desăvîrșita împlinire a istoriei, deplina valorizare a timpului în interiorul timpului.

La nivelul explicit al discursului, Bergson așază profetismul și misticismul iudaic pe un loc inferior celui

[48] *Nae Ionescu,* Prefață *la romanul lui Mihail Sebastian,* De două mii de ani, *București, Editura națională Ciornei, p. XXVII.*

rezervat misticii creștine, explicîndu-i neîmplinirea prin lipsa Iubirii (ca insuficiență a elanului creator), precum și printr-un prea îngust intelectualism. La nivelul presupozițiilor implicite însă, nu poți să nu observi abaterea de la ceea ce este, de drept și în fapt, mistica catolică, prin afirmarea posibilității experienței divinului natural în durată. Dacă vei considera drept erezie mărturia creștină de credință a celui născut iudeu, te poți întreba dacă nu cumva Bergson s-a dovedit, în cele din urmă, eretic și față de propria-i erezie... Mai curînd să-l ascultăm pe el însuși: „Sînt evreu și ideile mele sînt condamnabile pentru că sînt ebraice. Le-aș mărturisi bucuros ca fiind astfel, dar nenorocirea este că nici eu nu mai sînt sigur"[49]*. Pe de altă parte, Biserica catolică, prin delegația unuia dintre cei mai reprezentativi gînditori ai ei din acele timpuri, îl acuză pe Bergson nu doar de panteism, ci și de o primejdios de mare apropiere de ateism, invocînd faptul că Dumnezeul bergsonian nu are existență prin Sine, ci și-o dobîndește doar în măsura în care se constituie în izvor al lumilor*[50]*. În plus recunoașterea transcendenței lui Dumnezeu ca chemare ori vocație de a ne transcende pe noi înșine nu înseamnă totodată și recunoașterea transcendenței lui ontologice. Căci numind devenirea drept creație, spune Maritain, Bergson cunoaște existența imanentă a lui Dumnezeu doar din cercetarea experimentală a deja devenitului, și existența lui transcendentă – din cercetarea viitoarei deveniri a creaturii (înțeleasă ca facere de sine), fără a evidenția ontologic diferența esențială de natură dintre Creator și creatura Lui. Anulînd Actul pur, Bergson suprimă însăși transcendența divină. Iar prin Conciliul de la Vatican, Biserica s-a pronunțat o dată pentru totdeauna asupra celor ce țin de ordinea divină:*

[49] *Gilbert Maire,* op. cit., *p. 222.*

[50] *Jacques Maritain,* La philosophie bergsonienne, *Paris, Librairie Marcel Riviere, 1930, p. 235.*

„Sfînta Biserică Catolică, apostolică şi romană crede şi mărturiseşte că există un singur Dumnezeu viu şi adevărat, Creator şi Domn al cerului şi pămîntului, atotputernic, etern, fără de sfîrşit, incomprehensibil, infinit în inteligenţă, în voinţă, în orice altă perfecţiune; care fiind substanţă spirituală unică prin natura Sa, absolut simplă şi imuabilă, trebuie socotit ca fiind distinct de lume atît în realitatea, cît şi prin esenţa Sa, prea-fericit în Sine şi prin Sine şi indicibil înălţat deasupra a toate cîte sînt şi pot fi concepute în afara Lui".(...) „Anatemă asupra celui ce va spune că lucrurile finite, fie corporale, fie spirituale, sau chiar numai cele spirituale, sînt emanaţii ale substanţei divine; sau că esenţa divină devine toate lucrurile prin manifestarea sau evoluţia ei însăşi, de la ea însăşi..."[51].

În 1914, scrierile lui Bergson de pînă la acea dată au fost condamnate de Congregaţia Indexului. Nu sîntem noi îndreptăţiţi să judecăm fapta Bisericii acelor timpuri. În ordinea celor omeneşti însă, gîndul bergsonian s-a sustras anatemei uitării, durata temporală dîndu-i cuvenita dreptate împotriva ne-durării literelor celor despărţite de suflul viu, animator, al spiritului.

DIANA MORĂRAŞU

[51] Idem, *p. 247.*

Capitolul I

OBLIGAŢIA MORALĂ

Amintirea fructului oprit este cel mai vechi semn de aducere aminte păstrat atît în memoria fiecăruia dintre noi, cît şi în memoria umanităţii. Vă daţi seama ce-ar fi fost dacă această amintire n-ar fi fost covîrşită de altele, la care ne raportăm îndeobşte cu o mai mare uşurinţă. Şi ce n-ar fi fost copilăria noastră dacă nu ne-am fi împotrivit lor! Am fi vieţuit, desigur, de la o plăcere la alta! Iată însă că se iveşte un obstacol, ce nu este nici vizibil, nici tangibil: o interdicţie. De ce ne supunem? Întrebarea aceasta nu ne-o puneam nici o dată; eram obişnuiţi să ne ascultăm părinţii şi învăţătorii. Şi totuşi simţeam că ne supunem lor pentru că ne erau părinţi, pentru că ne erau învăţători. Deci, în ochii noştri, autoritatea lor ţinea nu atît de ei înşişi, cît de situarea lor în raport cu noi. Ocupau un anumit loc: şi din acest punct pleca ordinul încărcat cu o forţă de penetraţie pe care n-ar fi avut-o dacă ar fi fost lansat din orice altă parte. Cu alte cuvinte părinţii şi învăţătorii păreau că acţionează prin delegaţie. Şi fără să ne fi dat prea bine seama, ghiceam în spatele lor ceva imens, ori mai curînd ceva nedefinit

care, prin intermediul lor, apăsa asupra noastră cu toată greutatea sa covîrşitoare. Mai tîrziu, vom defini acest nedefinit ca fiind societatea. Şi gîndind asupra ei, o vom compara cu un organism ale cărui celule, unite prin legături invizibile, se subordonează unele altora într-o ierarhie savantă şi se supun în chip firesc, înspre binele întregului, unei discipline riguroase ce ar putea oricînd cere sacrificiul oricărei părţi alcătuitoare. Dar aceasta nu va fi decît o pură şi simplă comparaţie, întrucît un organism supus unor legi necesare este altceva decît o societate întemeiată prin libere voinţe. Însă din momentul în care voinţele sînt organizate, ele imită un organism; iar în interiorul acestui organism mai mult sau mai puţin artificial, obişnuinţa are exact rolul pe care-l îndeplineşte necesitatea în faptele naturii. Din acest prim punct de vedere, viaţa socială ne apare ca un sistem de obişnuinţe mai profund ori mai superficial înrădăcinate, ce răspund necesităţilor comunităţii. Unele dintre ele sînt obişnuinţele de a ordona, majoritatea sînt obişnuinţele de a se supune, fie unei persoane care comandă în virtutea unei delegaţii sociale, fie societăţii înseşi, confuz percepută sau resimţită, care emană un ordin impersonal. Fiecare dintre aceste obişnuinţe de a ne supune exercită o presiune asupra voinţei noastre. Putem să ne sustragem lor, dar chiar şi atunci sîntem atraşi către ele, aduşi la ascultare asemenea pendulului ce se abate de la buna verticalitate. O anumită ordine a fost perturbată, *trebuia* să fie restabilită. Pe scurt, cu fiece obişnuinţă noi ne simţim obligaţi.

Este însă în joc o obligaţie incomparabil mai puternică. Cînd o mărime este într-atît superioară alteia, încît aceasta de pe urmă este neglijabilă în raport cu prima, matematicienii spun că cele două mărimi ţin de două ordine diferite. Situaţia este aceeaşi în cazul obligaţiei sociale. Presiunea exercitată de ea comparativ cu cea exercitată de alte obişnuinţe este atît de mare încît diferenţa de grad echivalează cu o diferenţă de natură.

Într-adevăr, toate aceste obişnuinţe îşi acordă una alteia un sprijin mutual. Putem să nu emitem supoziţii asupra esenţei şi originii lor, şi tot simţim că există un anumit raport între ele, fiind necesitate fie de anturajul nostru imediat, fie de anturajul acestui anturaj, şi aşa mai departe, pînă la limita extremă care va fi societatea. Fiecare răspunde, direct sau indirect, unei exigenţe sociale; şi din chiar acel moment toate se leagă între ele, formînd un bloc. Dacă vor apare izolat, multe dintre ele vor fi considerate drept obligaţii minore. Dar şi acestea sînt parte integrantă ale obligaţiei în genere; iar acest întreg, care trebuie să fie ceea ce este prin aportul părţilor sale, conferă în schimb fiecăreia dintre părţi, autoritatea întregului. Colectivul primează asupra singularului şi formula datoriei triumfă asupra ezitărilor ce ne pot încerca în faţa unei datorii izolate. De fapt, nu ne gîndim în mod explicit la o masă de obligaţii parţiale care ar compune, prin adiţie, o anume obligaţie totală. Poate că aici nici nu este în joc o structură compusă din părţi alcătuitoare. Puterea pe care o anume obligaţie şi-o află din toate celelalte obligaţii la un loc este mai curînd comparabilă cu fluxul vieţii pe care fiecare celulă îl aspiră, indivizibil şi complet, din străfundul organismului căruia ea însăşi îi este parte alcătuitoare. Societatea, imanentă fiecăruia dintre membrii săi, are şi ea exigenţe mai mari ori mai mici care exprimă, la rîndul lor, întregul vitalităţii societăţii în ansamblul ei. Dar să nu uităm că aceasta este doar o simplă comparaţie. O societate umană este un ansamblu de fiinţe libere. Obligaţiile de ea impuse, care îi permit să subziste ca atare, îi conferă o regularitate ce prezintă o pură şi simplă analogie cu ordinea inflexibilă a fenomenelor vitale.

Cu toate acestea, totul concură la a ne convinge că regularitatea este asimilabilă celei naturale. Şi nu mă gîndesc numai la acordul unanim al oamenilor în a ridica în slăvi unele fapte, ori a blama altele. Vreau să spun că chiar şi acolo unde nu sînt observate ca atare preceptele morale implicate în judecăţi de

valoare, se procedează în aşa fel încît să pară că ar fi cu adevărat percepute. Şi nu cîntărim ceea ce poate fi imoral dincolo de faţada sub care se ascunde umanitatea, la fel cum nu observăm nici boala atunci cînd ne plimbăm liniştiţi pe străzi. Căci, dacă am ţine cu adevărat la părerea celorlalţi, am cheltui mult timp spre a deveni mizantropi. Pentru că doar conştientizînd propriile slăbiciuni ajungem să ne înduioşăm ori să dispreţuim omul. Şi atunci umanitatea de la care ne întoarcem faţa este cea pe care o aflăm în chiar străfundul sinelui nostru. Răul se ascunde atît de bine, secretul este atît de universal păstrat, încît fiecare este aici înşelat de toţi ceilalţi : oricîtă severitate am afecta în judecăţile noastre asupra celorlalţi, în adîncul nostru îi credem de fapt mai buni decît sîntem noi înşine. Pe temeiul acestei fericite iluzii odihneşte o bună parte a vieţii sociale.

Este firesc ca societatea să facă totul spre a o încuraja. Legile promulgate, ce păstrează ordinea socială, se aseamănă, sub acest aspect, cu legile naturii. În ochii filosofului însă, diferenţa este radicală. El va spune că una este legea care constată şi cu totul alta – legea care ordonă. Acesteia de pe urmă ne putem sustrage căci, deşi obligă, nu se impune cu necesitate. Din contra, prima, cea care constată, este ineluctabilă, întrucît dacă un fapt oarecare se abate de la cele de ea stabilite, cu greu ea însăşi va mai putea fi considerată drept lege. Ar apare o alta, care ar fi cea adevărată, şi pe care am construi-o în aşa fel încît să poată cuprinde şi exprima tot ceea ce observăm, şi căreia i s-ar conforma şi fapta refractară, asemenea tuturor celorlalte. – Toate acestea sînt neîndoielnice, dar ar trebui ca distincţia să fie tot atît de clară şi pentru majoritatea oamenilor. Legea, fie că este fizică, socială ori morală este, pentru marea majoritate, un comandament. Există o anumită ordine a naturii care s-ar traduce prin legi: faptele „vor asculta" de aceste legi spre a se conforma astfel ordinii respective. Savantul însuşi se abţine cu greu să nu cadă în păcatul de a considera că legea „prezidează" faptele şi prin

urmare le precede asemenea Ideii platoniciene, în conformitate cu care lucrurile trebuiau să se ordoneze. Cu cît înaintează pe scara generalizării, cu atît este mai tentat, de voie, de nevoie, să atribuie legilor un caracter imperativ. Şi va trebui să lupte cu adevărat cu sine pentru a reuşi să-şi reprezinte principiile mecanicii altfel decît înscrise dintru eternitate pe tablele transcendente pe care ştiinţa modernă va fi plecat să le afle pe un alt munte Sinai. Dar dacă legea fizică ce a atins un anumit grad de generalitate, tinde să capete în imaginaţia noastră forma unui comandament, în chip asemănător şi imperativul adresat tuturor ni se prezintă asemenea unei legi a naturii. Întîlnindu-se în spiritul nostru, cele două idei se influenţează reciproc. Legea împrumută de la comandament aspectul său imperios; comandamentul primeşte de la lege nuanţa ei specifică de ineluctabil. Astfel, o infracţiune în ordinea socială capătă un aspect antinatural; şi chiar dacă respectivul păcat este des repetat, va avea asupra noastră efectul unei abateri care va fi pentru societate ceea ce monstrul este pentru natură.

Dar ce se va întîmpla dacă vom percepe, dincolo de imperativul social, un comandament religios? Nu are nici o importanţă relaţia stabilită între cei doi termeni. Fie că interpretăm religia într-un fel ori în altul, fie că o considerăm socială prin esenţă sau prin accident, un lucru este cert, şi anume acela că religia a jucat dintotdeauna un rol social. De altfel rolul acesta este extrem de complex, împrumutînd pecetea timpurilor şi locurilor în care ea se manifestă. În societăţile asemenea societăţii noastre, religia are drept prim efect menţinerea şi întărirea exigenţelor sociale. Deşi religia poate tinde şi chiar ajunge mult mai departe, limita ei minimă de acţiune este cel puţin sfera societăţii. Societatea instituie pedepse care pot lovi pe cei nevinovaţi, cruţîndu-şi vinovaţii; niciodată societatea nu recompensează; are planuri mari, dar se mulţumeşte cu puţin: şi unde mai poţi afla atunci balanţa umană ce ar cîntări cu bună măsură pedeapsa şi răsplata? În acelaşi fel în care ideile

platoniciene ne dezvăluie drept desăvîrşită şi completă realitatea pe care, de altfel, nu o percepem decît în imitaţiile ei grosiere, şi religia ne introduce într-un spaţiu în care investiţiile, legile şi obiceiurile noastre marchează, de departe, punctele cele mai proeminente. Jos, pe pămînt, ordinea este doar aproximativă, fiind instituită mai mult sau mai puţin artificial de către oameni; pe cînd dincolo, în ceruri, ordinea este perfectă şi se realizează prin ea însăşi. Religia reuşeşte deci să acopere, în ochii noştri, intervalul dintre un comandament al societăţii şi o lege a naturii, interval deja îngustat de către obişnuinţele simţului comun.

Iată-ne deci purtaţi către o aceeaşi comparaţie, deficitară sub multe aspecte, acceptabilă pentru problema pe care o urmărim acum. Membrii cetăţii se ţin laolaltă asemenea celulelor unui organism. Obişnuinţa, slujită de inteligenţă şi imaginaţie, introduce printre ei o anume disciplină ce imită de departe, prin solidaritatea stabilită între individualităţi distincte, unitatea unui organism cu celule anastomozate.

Încă o dată, totul concură la transformarea legii sociale într-o imitare a ordinii observate la nivelul lucrurilor. Luîndu-se în seamă doar pe sine însuşi, fiecare dintre noi se simte în chip evident liber să-şi urmeze gustul, dorinţa ori capriciul, nemaigîndindu-se la semeni. Dar nici nu se conturează bine această tendinţă interioară, că imediat survine o forţă antagonistă, alcătuită din mulţimea forţelor sociale acumulate; şi spre deosebire de mobilurile individuale, ce înclină fiecare înspre partea sa, forţa aceasta va sfîrşi într-o ordine nu fără analogie cu cea a fenomenelor naturale. Celula alcătuitoare a unui organism, devenită pentru un moment conştientă, şi-ar dori în zadar să se elibereze de sub tutela întregului, căci imediat va fi adusă în mod necesar la ordinea cea bună. Individul ce aparţine societăţii se poate îndoi, ba chiar poate înfrînge o necesitate ce o imită pe prima şi la crearea căreia insul n-a contribuit poate, dar pe care o suportă în chip necesar. Sentimentul acestei necesităţi, însoţit de conştiinţa posibilităţii de a i se sustrage, nu este altceva decît ceea ce numim îndeobşte obligaţie. Astfel considerată, şi luată în accepţia ei cea mai obişnuită, obligaţia este pentru necesitate ceea ce obişnuinţa este pentru natură.

Ea nu este un simplu produs al unui „în afară". Căci fiecare dintre noi aparţine în egală măsură, atît sieşi cît şi societăţii. Şi dacă a mea conştiinţă, operînd în profunzimea eului, îmi relevă, pe măsură ce se adînceşte în mine însumi, o personalitate din ce în ce mai originală, incomensurabilă cu celelalte şi deci inexprimabilă, la suprafaţa noastră înşine sîntem totuşi într-o anume continuitate cu celelalte persoane asemănătoare între ele şi unite printr-o disciplină ce instituie, între noi şi ele o reciprocă dependenţă. Să fie oare, pentru eul nostru, instalarea în această parte socializată a sinelui, singura modalitate de a se ataşa de ceva cu adevărat stabil? Probabil că aşa ar fi, dacă nu ne-am putea sustrage şi altfel unei vieţi făcute din impulsuri, capricii şi regrete. Doar dacă vom şti să căutăm în cea mai profundă intimitate a eului nostru vom afla poate un echilibru de o cu totul altă natură, mult mai de dorit decît echilibrul superficial. Plantele acvatice, cele care urcă la suprafaţă, sînt neîncetat purtate în voia curentului; frunzele lor ce se întîlnesc deasupra apei le dau, prin întreţeserea lor, o necesară stabilitate de suprafaţă. Mult mai stabile le sînt însă rădăcinile, bine înfipte în pămînt, care le susţin astfel în partea lor inferioară, ascunsă vederii. Pentru moment nu vom vorbi despre efortul prin care reuşim să pătrundem în chiar profunzimile noastre. Căci deşi posibil, faptul acesta este excepţional; şi doar la suprafaţa sa, în punctul de inserţie în trama ţesută din toate celelalte personalităţi exteriorizate, eul nostru îşi află de obicei locul de alipire: însăşi soliditatea lui stă în această solidaritate. Dar chiar în punctul în care se alipeşte, eul nostru este el însuşi socializat. Iar obligaţia, pe care ne-o reprezentăm drept legătură între oameni, este cea care re-leagă pe fiecare dintre noi de el însuşi.

Cu greu vom putea deci să reproşăm unei morale pur sociale neglijarea îndatoririlor individuale. Chiar dacă teoretic nu am fi obligaţi decît faţă de alţi oameni, sîntem de fapt obligaţi faţă de noi înşine, de vreme ce solidaritatea socială nu există decît din clipa în care eului individual al fiecăruia dintre noi i se suprapune un eu social. Cultivarea „eului social" reprezintă esenţa obligaţiei noastre faţă de societate. Dacă din societate ceva n-ar pătrunde în noi înşine, aceasta nu ar mai avea nici o influenţă asupră-ne; şi doar rareori am tinde către societate, ne-am fi suficienţi nouă înşine, dacă am afla-o prezentă şi întreagă în noi. Prezenţa ei este mai mult sau mai puţin accentuată, în funcţie de indivizi: dar nici unul dintre noi nu va fi capabil să se desprindă de societate în chip absolut. De altfel, nimeni nu şi-ar dori acest lucru, pentru că fiecare dintre noi simte cea mai mare parte a puterii sale venindu-i dinspre societate, simte că datorează exigenţelor permanent înnoite ale vieţii sociale tensiunea neîntreruptă a energiei sale şi constanta direcţionare a efortului, care asigură activităţii insului cel mai înalt randament. Şi chiar dacă ar dori cineva să ne desprindă de societate, nu va reuşi să-şi îndeplinească gîndul, întrucît memoria şi imaginaţia sa trăiesc din ceea ce societatea a pus în ele, întrucît sufletul societăţii este imanent limbii pe care o vorbeşte chiar dacă se află într-o deplină singurătate, chiar dacă numai gîndeşte: căci insul nu va înceta să-şi vorbească sieşi. Am încerca în zadar să ne reprezentăm un individ rupt de orice formă a vieţii sociale. Chiar sub aspect material, Robinson, aflat pe insula lui, păstrează contactul cu ceilalţi oameni, pentru că obiectele fabricate salvate din naufragiu, fără de care nu s-ar fi descurcat, îl menţin în ordinea civilizaţiei, deci a societăţii. Îi este însă mult mai necesar un contact moral, pentru că s-ar fi lăsat repede copleşit de disperare dacă ar fi opus dificultăţilor mereu renăscînde doar o forţă individuală ale cărei limite le percepea cu acuitate. Îşi va afla deci energia necesară în societatea căreia îi rămîne în chip ideal ataşat; în acest fel, deşi nu o vede direct, ea este cea care îl primeşte: dacă eul individual menţine viu şi prezent eul social, va face, deşi izolat, tot ceea ce ar face dacă ar beneficia de încurajarea şi chiar de sprijinul unei societăţi întregi. Cei condamnaţi de circumstanţe la o temporară solitudine şi care nu-şi pot afla în ei înşişi resursele unei vieţi interioare profunde ştiu prea bine cît îi costă să „se lase pe tînjeală", adică să nu-şi fixeze eul individual la nivelul prescris de eul social. Vor trebui deci să-l întreţină pe acesta din urmă, pentru a nu fi cu nimic diminuată severitatea sa faţă de eul individual. La nevoie, ei vor căuta pentru eul social un punct de sprijin material şi artificial. Ne amintim cu toţii de pădurarul lui Kipling, singur într-o cabană pierdută în mijlocul unei păduri din India. În fiece seară îmbrăca hainele de gală pentru a se aşeza la cină, „temîndu-se să nu-şi piardă, în izolare, respectul pentru sine însuşi"[1].

Nu vom ajunge într-acolo încît să spunem, ca Adam Smith, că acest eu social este „spectatorul imparţial" care trebuie identificat cu conştiinţa morală, cea care ne furnizează o stare de satisfacţie sau de disconfort faţă de noi înşine în funcţie de impresiunile sale, bune sau rele. Sentimentelor morale noi le vom afla surse mult mai profunde. În acest loc, limbajul adună laolaltă, sub acelaşi nume, lucruri mult diferite: ce anume pot avea în comun remuşcările unui asasin cu regretele îndărătnice şi torturante care ne încearcă atunci cînd am rănit un amor-propriu sau cînd am fost nedrepţi cu un copil? A înşela încrederea unui suflet inocent care tocmai se deschide vieţii este una dintre cele mai mari crime pentru o anumită conştiinţă ce pare a nu păstra un simţ al proporţiilor tocmai pentru că nu în societate şi-a aflat ea etalonul, instrumentele şi metodele de măsurare.

Însă nu acest tip de conştiinţă este cel care se manifestă în mod obişnuit; de altfel, conştiinţa este mai mult sau mai puţin delicată, variind de la o persoană la alta. Dar în general verdictul conştiinţei este cel care face din eu – un eu social.

Şi tot în general, angoasa morală este o perturbare a raporturilor între eul social şi eul individual. Analizaţi simţămîntul de remuşcare care încearcă sufletul unui mare criminal. Îl veţi putea confunda uşor cu teama de pedeapsă, pentru că sînt în joc cele mai minuţioase precauţii, neîncetat completate şi înnoite, inventate spre a ascunde crima ori spre a pune în siguranţă vinovatul. În orice clipă terorizează însă neliniştitorul gînd al unui posibil amănunt neglijat, graţie căruia justiţia va putea afla indiciul revelator. Dar să privim situaţia mai îndeaproape: pentru omul nostru nu se pune atît problema evitării pedepsei, cît cea a ştergerii trecutului, a vieţuirii în continuare ca şi cum crima n-ar fi fost niciodată săvîrşită. Atunci cînd nimeni nu ştie despre un lucru că este, e ca şi cum n-ar fi cu adevărat. Încercînd să-nlăture orice cunoaştere posibilă pe care ar putea-o avea o conştiinţă omenească, criminalul încearcă, de fapt, să-şi anuleze propria-i crimă. Subzistă însă propria lui cunoaştere, care îl împinge din ce în ce mai puternic în afara acestei societăţi în interiorul căreia el sperase să se menţină ştergînd cu grijă urmele crimei sale. Semenii îi mai acordă încă respectul cuvenit celui ce era, dar nu mai este: societatea nu i se mai adresează lui, ca atare, ci unui alt individ. Iar el, cel care ştie bine ce este, se va simţi mai izolat printre oameni decît dacă s-ar fi aflat în mijlocul unei insule pustii; pentru că solitudinea i-ar fi adus în preajmă, înconjurîndu-l şi susţinîndu-l, imaginea societăţii. Acum însă, el se simte rupt atît faţă de imagine cît şi de lucrul însuşi. Nu se va reintegra în societate decît mărturisindu-şi crima: va fi tratat, desigur aşa cum merită, dar atunci ceilalţi i se vor adresa din nou lui, şi nicidecum unui altuia. Îşi va relua astfel colaborarea cu semenii. Va fi pedepsit de ei dar, alăturîndu-li-se lor, va fi într-un anume sens autorul propriei condamnări; astfel, o parte a persoanei sale, cea mai bună, va scăpa de pedeapsă. Acesta este mecanismul forţei ce-l va determina pe criminal să se autodenunţe. Cîteodată, fără a ajunge chiar aici, el îşi va mărturisi

fapta unui prieten sau vreunui om cinstit. Reintrînd astfel în ordinea adevărului, chiar dacă nu în faţa tuturor, cel puţin pentru unul dintre cei apropiaţi, el se va ataşa de societate într-un punct oarecare, printr-un fir trainic; şi, deşi nu se va reintegra propriu-zis în societate, se va simţi cel puţin alături, aproape de ea, nemaifiindu-i străină. În orice caz, nu va rupe complet legătura cu societatea, şi nici cu ceea ce el poartă în sine din societate.

Ruptura aceasta violentă este necesară spre a dezvălui cu claritate aderenţa insului la societate. În vremurile obişnuite, mai curînd ne conformăm obligaţiilor noastre decît ne gîndim la ele. Dacă ar trebui să evocăm de fiece dată ideea respectivei obligaţii, să-i enunţăm formula, ar fi extrem de obositor să ne facem datoria. Obişnuinţa este suficientă, şi de cele mai multe ori nu trebuie decît să ne supunem ei spre a da societăţii ceea ce aşteaptă de la noi. Obişnuinţa a simplificat lucrurile într-un chip aparte, intercalînd o serie intermediară între noi şi ea: avem o familie, exersăm o profesiune, o meserie. Aparţinem comunei noastre, cartierului nostru, departamentului nostru; şi acolo unde inserţia grupului în societate este perfectă, faptul ne este îndeajuns, la nevoie, pentru a putea considera că, îndeplinindu-ne datoria faţă de grup, ne-am plătit datoria faţă de societate în întregul ei. Societatea ocupă zona periferiei: individul se situează în centru. De la centru înspre periferie aflăm dispuse, în cercuri concentrice din ce în ce mai vaste, diverse grupuri sociale cărora le aparţine individul. De la periferie înspre centru, pe măsură ce se restrînge cercul, obligaţiile se adaugă una alteia şi individul se află în cele din urmă pus în faţa unui ansamblu de îndatoriri. Avansînd astfel, îndatorirea sporeşte; dar, fapt paradoxal, ea este mai puţin abstractă şi, cu atît mai mult, mai bine primită. Devenită pe deplin concretă, ea coincide cu o tendinţă, atît de obişnuită încît o considerăm chiar naturală, de a juca în societate rolul pe care ni-l circumscrie locul ocupat de noi. Atîta vreme cît ne lăsăm purtaţi de

această tendință, nici măcar nu o resimțim ca atare. Ea ni se dezvăluie ca necesară, asemeni oricărei obișnuințe profunde, doar dacă ne îndepărtăm de ea.

Societatea este cea care trasează individului programul existenței cotidiene. Putem trăi în familie, ne putem exersa profesia, ne putem ocupa de miile de griji ale vieții de zi cu zi, ne putem face cumpărăturile, ne putem plimba aiurea pe străzi ori rămîne acasă fără să ne supunem prescripțiilor, fără să ascultam de obligații. În orice clipă se impune însă o opțiune; alegem în mod natural ceea ce este conform regulii. De obicei nu conștientizăm acest fapt, de vreme ce nu depunem nici un efort împlinindu-l. Societatea este cea care a schițat o cale largă: noi o aflăm deschisă dinaintea noastră și o urmăm; e nevoie de mult mai multă inițiativă pentru a o lua peste cîmpuri. Astfel înțeleasă, datoria se îndeplinește de cele mai multe ori în mod automat; și dacă vom avea în vedere situațiile cele mai frecvente, însăși supunerea la datorie se va defini drept un abandon ori o pasivă delăsare. Dar atunci de unde apare ideea că supunerea este, din contra, o stare de tensiune, datoria însăși fiind percepută drept ceva dur și inflexibil? Sigur că există situații în care ascultarea implică un efort asupra sinelui. Dar aceste cazuri sînt excepționale; le remarcăm însă, tocmai pentru că sînt însoțite de o conștiință intensă, așa cum apare ea în orice moment de ezitare. De fapt, conștiința este ezitarea însăși, actul care se declanșează de la sine și care trece aproape neobservat. Atunci, în virtutea solidarității obligațiilor noastre, și în măsura în care întregul datoriei este imanent fiecăreia dintre părțile lui, toate îndatoririle capătă nuanța în care s-a colorat în mod excepțional una sau alta dintre ele. Din punct de vedere practic nu aflăm aici nici un inconvenient; ba există chiar o serie de avantaje dacă adoptăm această interpretare. În fond, oricît de firesc ne-am împlini o datorie, putem afla în noi înșine urma unei rezistențe; și este chiar foarte util să ne așteptăm la ivirea acestei rezistențe, și să nu considerăm drept gata stabilit

faptul că este ușor să rămîi un soț bun, bun cetățean, lucrător conștiincios, în fine, un om cinstit. Există de altfel un mare procent de adevăr în opinia aceasta: pentru că, dacă este relativ ușor să ne menținem în cadrul social, a fost totuși necesar să ne integrăm lui mai întîi, iar inserția este cea care necesită un anumit efort. Dovadă este indisciplina naturală a copilului ori necesitatea educației. Este deci absolut just să se țină seama, pentru fiecare individ, de consimțămîntul virtual dat ansamblului obligațiilor sale, chiar dacă ulterior nu va mai lua în discuție pe fiecare dintre ele. Călărețul nu trebuie decît să se lase purtat; dar trebuie să-și strunească totodată calul. La fel stau lucrurile și pentru individul aflat față în față cu societatea. Într-un anumit sens ar fi fals, iar în toate sensurile ar fi periculos să spunem că datoria poate fi îndeplinită în mod automat. Să notăm deci, cu titlul de maximă practică, faptul că supunerea la datorie este o rezistență față de sine însuși.

Dar una este o recomandare și cu totul altceva o explicație. Atîta vreme cît, spre a ne da seama de faptul obligației, de esența și originea sa, presupunem supunerea la datorie drept un efort față de sine însuși, o stare de tensiune ori de contradicție, comitem una dintre erorile psihologice ce a viciat multe dintre teoriile noastre morale. În acest mod s-a ivit o serie întreagă de dificultăți artificiale, de probleme care ridică filosofii unii împotriva altora, dar pe care, la o bună analiză a termenilor, le vom vedea estompîndu-se pînă la dispariție. Obligația nu este deloc un fapt unic, de nemăsurat în raport cu celelalte, ridicîndu-se deasupra tuturor ca o apariție misterioasă. Dacă un număr deloc neglijabil de filosofi, mai ales cei ce-l urmează pe Kant, au considerat-o astfel, eroarea lor se datorează confuziei între sentimentul obligației – stare liniștită înrudită cu înclinația – și zbuciumul la care sîntem uneori supuși pentru a reuși să depășim ceea ce se opunea obligației respective.

La sfîrșitul unei crize reumatice putem resimți o oarecare dificultate, adică durere, în a ne mișca mușchii și articulațiile.

Aceasta este senzaţia globală a unei rezistenţe opuse de către organe. Puţin cîte puţin, ea descreşte şi va sfîrşi prin a se pierde în conştiinţa pe care o avem despre mişcările noastre din momentele de bunăstare şi sănătate. Putem totuşi admite că senzaţia respectivă este în continuare acolo, în stare născîndă ori mai curînd pe punctul de a dispare, şi că ea pîndeşte doar o ocazie favorabilă spre a putea spori în intensitate; pentru că este firesc să ne aşteptăm permanent la crize atunci cînd sîntem reumatici. Dar ce-am putea răspunde celui care n-ar vedea în senzaţia noastră obişnuită de a mişca braţele şi picioarele decît atenuarea unei dureri şi care va defini facultatea locomotorie drept un efort de rezistenţă la dificultăţile de ordin reumatic? În acest fel, el va renunţa să dea seama de obişnuinţele motrice; fiecare dintre acestea implică o combinaţie particulară de mişcări şi nu poate fi înţeleasă decît prin ea însăşi. Facultatea generală de a merge, de a alerga, de a-şi mişca trupul, nu este decît suma acestor obişnuinţe elementare, fiecare dintre ele oglindindu-şi propria explicaţie în mişcările speciale pe care le dezvoltă. Dar considerînd această facultate doar în mod global şi erijînd-o, de altfel, într-o forţă contra-pusă unei rezistenţe, nu facem decît să dăm, în mod necesar, dreptul la existenţă, alături de ea, unei alte entităţi considerate în sine: reumatismul. Se pare că o eroare de acelaşi fel au comis şi mulţi dintre cei care au speculat pe marginea obligaţiei. Avem mii de obligaţii aparte, fiecare dintre ele necesitînd propria-i explicaţie specifică. Este natural, sau mai curînd obişnuit, să ne supunem tuturor. În cazuri excepţionale, ne vom abate de la una dintre ele, îi vom rezista: doar dacă vom rezista acestei rezistenţe se va declanşa o stare de tensiune ori de contradicţie. Aceasta este rigiditatea pe care o exteriorizăm de cîte ori împrumutăm datoriei un aspect atît de sever.

La acelaşi lucru se gîndesc şi acei filosofi care cred că pot afla rezolvarea obligaţiei în elemente raţionale. Pentru a rezista rezistenţei, pentru a ne păstra pe calea cea dreaptă atunci

cînd ne dă tîrcoale dorinţa, pasiunea ori interesul, trebuie în mod necesar să ne furnizăm nouă înşine motivaţii suficiente. Chiar dacă dorinţei străine şi vinovate i-am contra-pus o altă dorinţă, aceasta din urmă, suscitată de voinţă, nu s-a putut ivi decît la chemarea unei idei. Pe scurt, o fiinţă inteligentă se înstăpîneşte asupra sa prin intermediul inteligenţei. Dar din faptul că revine la datorie pe căi raţionale nu decurge în mod necesar că datoria ţine şi ea de ordinea raţiunii. Vom reveni ulterior asupra acestui punct, căci nu intenţionăm să abordăm deocamdată teoriile morale. Vom spune numai că tendinţa naturală ori dobîndită este altceva decît metoda necesar raţională de care se foloseşte o fiinţă raţională pentru a-şi afla forţa şi pentru a se putea împotrivi la ceea ce i se opune. În acest din urmă caz, tendinţa eclipsată poate oricînd să reapară; şi totul se petrece atunci ca şi cum am fi reuşit, urmînd această metodă, să reconstruim tendinţa însăşi. În realitate, n-am făcut decît să îndepărtăm ceea ce o perturba ori o împiedica chiar să se manifeste. Se observă cu uşurinţă o aceeaşi situaţie şi în practică: fie că explicăm un fapt într-un fel sau altul, faptul este acolo, reuşita fiindu-ne şi ea prezentă. Şi spre a reuşi, este poate mai bine să ne închipuim că lucrurile se întîmplă după prima dintre manierele enunţate mai sus. Dar a postula că astfel se întîmplă în mod efectiv, ar însemna să falsificăm teoria obligaţiei. Şi oare nu tocmai aşa se întîmplă celor mai mulţi dintre filosofi?

Să nu ne înşelăm însă asupra gîndirii noastre. Chiar dacă urmărim un anumit aspect al moralei, aşa cum am procedat pînă acum, vom constata multe luări de poziţie diferite în ceea ce priveşte morala. Acestea jalonează intervalul dintre două atitudini sau mai curînd între două obişnuinţe extreme, şi anume: parcurgerea atît de firească a căilor trasate de societate, încît cu greu le mai remarcăm ca fiind drept ceea ce sînt şi, din contra, ezitarea şi deliberarea asupra drumului pe care-l vom urma, asupra punctului spre care ne vom îndrepta, asupra traseelor dus-întors pe care le vom străbate, angajîndu-ne succesiv

pe mai multe dintre ele. În cel de-al doilea caz se ivesc noi probleme, mai des sau mai rar întîlnite. Şi chiar acolo unde datoria este bine conturată, tot apar o serie de nuanţe în faptul împlinirii ei. Mai întîi, prima atitudine este proprie majorităţii indivizilor şi probabil că este atitudinea generală în societăţile inferioare. Şi apoi, putem raţiona mult şi bine asupra fiecărui caz particular, îi putem formula maxima, enunţa principiul, deduce consecinţele: dar dacă dorinţa ori pasiunea se afirmă, dacă tentaţia este puternică, dacă vom cădea pradă ei şi în acelaşi timp ne vom şi redresa, unde mai stă atunci resortul? Se afirmă o forţă pe care am numit-o „întregul obligaţiei": extract concentrat, chintesenţa miilor de obişnuinţe speciale prin care ne-am legat să ne supunem miilor de exigenţe particulare ale vieţii sociale. Forţa nu este de fapt nici una, nici cealaltă; şi dacă ea va vorbi, înseamnă că va dori să acţionezi, şi va spune: „Trebuie pentru că trebuie." Din acea clipă, lucrarea inteligenţei, şi anume cîntărirea motivaţiilor, compararea maximelor, urcarea înspre principii, este deja folosită spre a pune mai multă coerenţă logică într-o conduită supusă, prin definiţie, exigenţelor sociale: dar însăşi obligaţia ţine de această exigenţă socială. Niciodată, în clipele cînd tentaţia ne încearcă, nu ne vom putea sacrifica interesele, pasiunile ori vanităţile unei exigenţe dată de coerenţa logică. În fond, la fiinţele raţionale, raţiunea intervine ca factor regulator tocmai pentru ca să asigure coerenţa între regulile sau maximele obligatorii; de aceea, filosofia a putut vedea în ea un principiu al obligaţiei. Iată ce înseamnă să crezi că volanul este acela care mişcă maşina.

De altfel, exigenţele sociale se completează unele pe altele. Chiar individul a cărui cinste este cel mai puţin raţionalizată şi, dacă mă pot exprima astfel, extrem de rutinată, îşi pune într-o bună ordine raţională conduita, corelîndu-se cu exigenţele logic coerente între ele. Aş dori să pot spune că această logică este o achiziţie tardivă a societăţilor. Coordonarea logică este în mod esenţial economie; dintr-un ansamblu, ea extrage mai întîi, în mare, anumite principii, iar apoi exclude din respectivul ansamblu tot ceea ce nu face dovada unei bune supuneri la principiile alese. Din contra, natura este supraabundentă. Cu cît o societate este mai aproape de natură, cu atît este mai mare locul accidentalului, al incoerentului. La primitivi aflăm multe interdicţii precum şi prescripţii care sînt explicate prin vagi asociaţii de idei, prin superstiţie ori prin automatism. Sigur că ele nu sînt inutile, de vreme ce supunerea tuturor la cîteva reguli, fie ele absurde, asigură o mai mare coeziune întregii societăţi. Însă utilitatea regulii îi apare ulterior numai prin ricoşeu, din aceea că regula respectivă este ascultată, urmată ca atare. Prescripţiile şi interdicţiile care au o anume valoare în ele însele sînt cele care vizează pozitiv conservarea ori bunăstarea societăţii. Şi desigur că nu uşor s-au desprins de celelalte, supravieţuindu-le. Astfel, exigenţele sociale s-au coordonat între ele, subordonîndu-se principiilor. Dar ce contează! Logica pătrunde oricum în societăţile actuale, încît pînă şi cel care nu raţionează asupra conduitei sale va putea trăi în chip rezonabil, cu singura condiţie de a se conforma acestor principii.

Însă esenţa obligaţiei este cu totul alta decît o exigenţă a raţiunii. Doar acest adevăr am voit să-l sugerăm pînă acum. Expunerea noastră va corespunde, credem, din ce în ce mai mult realităţii, în măsura în care vom aduce în discuţie societăţi mai puţin evoluate, conştiinţe mai rudimentare. Şi, din contra, ar risca să rămînă o descripţie schematică dacă ne vom limita la conştiinţa normală, aşa cum o aflăm astăzi în orice individ onorabil. Dar tocmai pentru că avem în vedere o complicaţie singulară de sentimente, idei şi tendinţe care se întrepătrund, nu vom evita analizele artificiale şi sintezele arbitrare decît dacă vom dispune de o schemă ce cuprinde în sine esenţialul. Este schema pe care tocmai am încercat să o conturăm. Încercaţi să vă reprezentaţi obligaţia ca apăsînd asupra voinţei în

felul unei obişnuinţe, fiecare obligaţie aducînd cu sine întreaga greutate acumulată a tuturor celorlalte obligaţii şi folosindu-se astfel, spre a-şi spori greutatea exercitată, de întreaga masă a ansamblului. Veţi obţine în acest fel chiar întregul obligaţiei, aşa cum apare el unei conştiinţe morale simple, elementare. Acesta este esenţialul la care, la rigoare, s-ar putea reduce obligaţia, chiar şi acolo unde atinge cel mai înalt grad de complexitate.

Observăm deci în ce moment şi în ce sens – atît de puţin kantian – obligaţia elementară capătă forma unui „imperativ categoric". Vom fi, desigur, nedumeriţi că am putut descoperi exemple de un astfel de imperativ categoric în chiar viaţa cotidiană. Consemnul militar, care este un ordin nemotivat, ce nu admite replică, spune bine ceea ce spune: „trebuie pentru că trebuie." Putem să nu-i furnizăm soldatului nici o motivaţie, el tot îşi va imagina una pentru sine. Dacă voim un caz de imperativ categoric pur, va trebui să-l construim *a priori*, sau, cel puţin, să stilizăm experienţa. Să ne gîndim la o furnică ce-ar dobîndi pentru o clipă conştiinţă şi care ar judeca exact atunci cît de mult greşeşte ea lucrînd fără odihnă pentru toate celelalte. Veleităţile ei de lenevie nu vor dura decît cîteva secunde, exact timpul în care se iscase fulguraţia inteligenţei. Şi în ultima secundă, atunci cînd instinctul, ocupîndu-şi locul prim cuvenit, o va pune brusc în faţa îndatoririi ei, inteligenţa se va fi resorbit deja în instinct spunînd, în chip de adio: trebuie pentru că trebuie. Acest „trebuie pentru că trebuie" nu va fi decît conştiinţa bruscă a unei tracţiuni suportate – tracţiune care se va relua, întinzînd din nou firul abia destins. Un acelaşi comandament va răsuna şi în auzul somnambulului care se pregăteşte, care începe chiar să iasă din visul în care joacă rolul principal: dacă ar recădea brusc în somn, un imperativ categoric va exprima în cuvinte inevitabilitatea întoarcerii, deci exact gîndul ivit în reflecţie şi imediat dispărut. Pe scurt, un imperativ categoric este de natură instinctivă ori ţine de somnambulism: jucat ca atare în stare normală, reprezentat ca atare dacă reflecţia este trează mai mult timp spre a reuşi să-l formuleze, dar nu îndeajuns pentru a-i afla motivaţiile. Atunci, nu este evident faptul că la o fiinţă raţională un imperativ va tinde cu atît mai mult să ia forma categorică cu cît activitatea desfăşurată, chiar şi cea inteligentă, tinde dinainte să ia o formă instinctivă? Dar o activitate care, deşi iniţial inteligentă, se orientează către o imitare a instinctului, este în mod precis ceea ce numim la om obişnuinţa. Şi obişnuinţa cea mai puternică, cea a cărei forţă este alcătuită din toate forţele acumulate ale tuturor obişnuinţelor sociale, elementare, este în chip necesar tocmai aceea care imită cel mai bine instinctul. Să fie surprinzător faptul că, în scurtul moment care separă obligaţia doar trăită de cea pe deplin reprezentată şi justificată de tot felul de motivaţii, obligaţia capătă de fapt forma imperativului categoric „trebuie pentru că trebuie"?

Să considerăm două linii divergente de evoluţie şi societăţile situate la extremităţile fiecăreia. Tipul de societate ce ne va apare drept cel mai natural va fi, în mod evident, tipul instinctiv: legătura ce ţine laolaltă albinele unui stup seamănă mult mai bine cu cea care reuneşte, coordonînd şi subordonînd unele celorlalte, celulele unui organism. Să admitem pentru o clipă că natura ar fi voit să obţină, la extremitatea celeilalte linii de evoluţie, societăţi în care să se ofere posibilitatea alegerii individuale libere: natura ar fi procedat în aşa fel încît inteligenţa să obţină aici rezultate comparabile, sub aspectul regularităţii lor, cu cele obţinute de instinct în cadrul primei societăţi; de aceea, ar fi recurs la obişnuinţă. Fiecare dintre aceste obişnuinţe, pe care le-am putea numi „morale", va fi contingentă. Însă ansamblul lor, şi anume obişnuinţa de a contracta aceste obişnuinţe, fiind chiar la temeiul acestor societăţi şi condiţionîndu-le existenţa, va avea o forţă comparabilă cu cea a instinctului, sub aspectul intensităţii şi regularităţii. Aici aflăm cu exactitate chiar ceea ce noi am desemnat drept „întregul obliga-

ției". Nu va fi deci vorba decît despre societăți umane așa cum sînt ele abia eliberate de sub tutela naturii. Sînt deci în joc societățile primitive și elementare. Societatea umană poate progresa mult și bine, se poate complica și spiritualiza oricît: statutul temeiului ei va rămîne același sau, mai curînd, ceea ce se va păstra va fi intenția naturii.

În acest mod s-au petrecut lucrurile. Fără a intra acum în amănunte asupra unei probleme de care ne-am ocupat în altă parte, să spunem doar că inteligența și instinctul sînt forme de conștiință care au trebuit să se întrepătrundă în stare rudimentară și să se disocieze pe măsură ce s-au dezvoltat. Această dezvoltare s-a săvîrșit urmînd cele două mari linii de evoluție a vieții animale, cu artropodele și vertebratele. La capătul primei serii evolutive aflăm instinctul insectelor, în special cel al himenopterelor; iar cea de-a doua linie evolutivă se încheie cu inteligența umană.

Instinctul și inteligența au drept obiect esențial utilizarea instrumentelor: fie unelte inventate, deci variabile și impredictibile, fie organe furnizate de natură – deci imuabile. De altfel, instrumentul este destinat lucrului, iar munca este cu atît mai eficientă cu cît este mai specializată, deci mai bine divizată între lucrători cu diverse calificări, ce se completează reciproc. Astfel, viața socială – înțeleasă drept un vag ideal –, este imanentă atît instinctului, cît și inteligenței. Iar idealul acesta își află cea mai desăvîrșită împlinire fie în modelul stupului ori al mușuroiului de furnici, pe de o parte, fie în societățile umane, pe cealaltă parte. Dar fie umană, fie animală, o societate este o organizație: ea implică o coordonare și, în general, și o subordonare a elementelor unele față de altele. Societatea oferă astfel un ansamblu de legi sau reguli ce pot fi pur și simplu trăite sau reprezentate. Într-un stup ori într-un mușuroi, individul este țintuit în munca lui prin chiar structura sa, iar organizația este relativ invariabilă; în timp ce societatea umană are o formă variabilă, deschisă oricărui fel de progres. Rezultă că în

primul caz fiece regulă este impusă de către natură, fiind deci necesară; în cel de-al doilea caz, aflăm un singur lucru natural și anume necesitatea unei reguli. În cazul societății umane, cu cît ne vom adînci în căutarea rădăcinii obligațiilor diverse spre a atinge astfel obligația în genere, cu atît mai mult obligația va tinde să se transforme în necesitate, să se alăture de instinct în ceea ce are ea mai imperios. Aceasta nu înseamnă că nu ne vom înșela în chip grosolan dacă vom voi să raportăm o obligație particulară oarecare la instinct. Trebuie să spunem de fiecare dată că nici o obligație nu este de natură instinctivă, deci întregul obligației *ar fi fost* instinct doar dacă societățile umane ar fi fost, la rîndul lor, oarecum lipsite de variabilitate și de inteligență. În joc este un instinct virtual, asemenea celui pe care-l întîlnești la obișnuința de a vorbi. Căci morala unei societăți umane este comparabilă cu limba ei. Se pare că furnicile schimbă între ele o serie de semne, furnizate de însuși instinctul ce le îndeamnă să comunice într-un fel între ele. O limbă este, din contra, produsul uzajului. Nici în vocabular și nici în sintaxă, nu aflăm nimic ce ar putea fi considerat drept dat al naturii. Naturală este însă fapta vorbirii; iar semnele invariabile, de sorginte naturală, de care probabil că se servește o societate de insecte, reprezintă tocmai ceea ce ar fi fost propriul nostru limbaj dacă natura, acordîndu-ne facultatea de a vorbi, nu i-ar fi adăugat și funcțiunea de fabricare și utilizare a instrumentului respectiv, anume funcțiunea inventivă care este inteligența. Să ne raportăm permanent la ceea ce ar fi fost obligația dacă societatea umană ar fi fost nu inteligentă, ci instinctivă: nu vom explica astfel nici o obligație în particular, și chiar despre obligația în genere nu vom putea avansa decît o idee falsă. Și totuși, la această societate instinctivă va trebui să ne gîndim și s-o considerăm drept perechea societății inteligente, furnizînd-ne astfel un fir conducător în cercetările noastre asupra temeiurilor moralei.

Din acest punct de vedere, obligaţia îşi pierde caracterul specific, ataşîndu-se celor mai generale fenomene ale vieţii. Cînd elementele componente ale unui organism se deprind cu o riguroasă disciplină, oare mai putem spune că se simt obligate ori că se supun unui instinct social? Evident că nu; dar dacă acest organism cu greu poate fi considerat drept societate, stupul şi muşuroiul sînt adevărate organisme, ale căror elemente sînt unite între ele prin legături invizibile. Iar instinctul social al furnicilor – adică forţa în virtutea căreia lucrătoarea, de exemplu, îndeplineşte munca pentru care este destinată prin chiar structura ei – nu poate diferi în chip radical de cauza, oricare ar fi ea, în virtutea căreia fiece ţesut, orice celulă a corpului funcţionează spre o mai mare bunăstare a întregului. Nici într-un caz, nici în celălalt, nu avem de-a face cu o obligaţie propriu-zisă, ci mai curînd cu o necesitate. Necesitatea aceasta însă o percepem în mod precis, cu claritate, în interiorul temeiului obligaţiei morale; desigur, nu este vorba despre o necesitate reală, ci virtuală. O fiinţă nu se simte obligată decît dacă este liberă, iar orice obligaţie, separat considerată, implică faptul libertăţii. Este necesar însă să existe şi obligaţii; şi cu cît vom pătrunde mai adînc, dincolo de obligaţiile particulare ce se află pe culme, înspre obligaţia în genere sau, cum spuneam, către întregul obligaţiei, cel aflat la bază, cu atît mai mult obligaţia ne va apare drept forma însăşi pe care o alege necesitatea în sfera vieţii, atunci cînd, spre a-şi atinge unele scopuri, cere inteligenţă, opţiune – deci libertate.

Vom invoca din nou faptul că este vorba despre societăţile umane extrem de simple, primitive ori cel puţin elementare. Fără nici o îndoială; dar, aşa cum vom avea ocazia să notăm ulterior, civilizaţia diferă de etapa primitivă mai ales prin enorma cantitate de cunoştinţe pe care le-a împrumutat, încă de la primul moment luminat al conştiinţei sale, din mediul social în care ele se păstrau. În mare măsură naturalul este acoperit de cele dobîndite; cu toate acestea el persistă, aproape imuabil, de-a lungul secolelor; obiceiurile şi cunoştinţele sînt departe de a impregna organismul şi de a se transmite ereditar, aşa cum ne-am fi putut imagina. Este adevărat că am putea considera acest natural ca fiind neglijabil în analiza obligaţiei, dar numai dacă el ar fi dispărut cu totul sub avalanşa obişnuinţelor dobîndite, adunate deasupra lui de-a lungul a secole întregi de civilizaţie. Dar naturalul se menţine în bună stare şi este extrem de viu chiar şi în cele mai civilizate societăţi. La el va trebui deci să ne raportăm ca să explicăm ceea ce am numit întregul obligaţiei, şi nu pentru a da seama de cutare obligaţie socială. Oricît de diferite ar fi societăţile noastre civilizate de societatea căreia îi eram destinaţi în chip imediat prin chiar natura noastră, ele prezintă totuşi o asemănare fundamentală cu aceasta din urmă.

În fond, societăţile civilizate sînt şi ele societăţi închise. Ele pot fi cu prisosinţă mai vaste decît micile grupuri către care am fost purtaţi instinctiv, şi pe care un acelaşi instinct ar tinde să le reconstituie şi astăzi dacă ar dispare din mediul social toate achiziţiile sociale şi spirituale laolaltă depozitate acolo. Dar şi societăţile civilizate au drept esenţă înţelegerea de fiece clipă pentru un anumit număr de indivizi, precum şi excluderea altora. Spuneam mai sus că înlăuntrul obligaţiei morale aflăm exigenţa socială. Dar despre ce societate anume era vorba? Să fie în joc societatea deschisă reprezentată de întreaga umanitate? Nu vom trece uşor peste această întrebare, la fel cum de obicei nu se elucidează cu uşurinţă problema datoriei omului faţă de semenii lui. Ne vom păstra, cu prudenţă, în planul nedeterminatului. Ne abţinem să afirmăm, dar voim totuşi să sugerăm că „societatea umană" este încă de pe acum realizată. Şi este bine să sugerăm acest fapt, întrucît avem incontestabile datorii faţă de om într-atît întrucît este om (deşi ele au o cu totul altă origine, aşa cum vom vedea ulterior), şi am risca să le diminuăm raportîndu-le în chip radical la datoriile pe care le avem faţă de concetăţenii noştri. Acţiunea îşi află

deci o bună justificare. O filosofie morală care nu accentuează această distincție se află alături de adevăr: analizele ei vor fi în mod necesar false. Dar cînd postulăm datoria de a respecta viața și proprietatea celuilalt drept exigență fundamentală a vieții sociale, despre ce societate anume vorbim? Pentru a răspunde este suficient să ne gîndim la ceea ce se întîmplă în timp de război. Crima, jaful, perfidia, frauda și minciuna, nu numai că devin permise, sînt chiar meritorii. Beligeranții vor putea spune asemenea vrăjitoarelor lui *Macbeth*: „Fair is foul, and foul is fair." Ar fi toate acestea posibile, transformarea s-ar instala cu atîta ușurință, generală și instantanee, dacă societatea ar fi recomandat cu adevărat o anume atitudine a omului față de om? Oh, știm prea bine ce spune societatea (dar repet, ea are motivele ei să rostească astfel); dar pentru a ști ceea ce gîndește și voiește societatea nu trebuie să o asculți prea mult, e suficient să privești faptele ei. Ea spune că datoriile de ea definite sînt, în principiu, datorii față de umanitate dar că, în circumstanțe excepționale, din nefericire inevitabile, aplicarea acestor datorii se trezește deodată suspendată. Dacă nu s-ar exprima astfel, societatea ar închide calea evoluției unei alte morale, care nu decurge în mod direct de la ea, dar pe care are tot interesul să o menajeze. Pe de altă parte, este în bună concordanță cu obișnuințele spiritului nostru de a considera drept anormal tot ceea ce este rar și excepțional, chiar boala, de exemplu. Dar boala este la fel de normală ca și sănătatea care, privită dintr-un anumit punct de vedere, apare ca rezultat al unui efort constant de a preveni boala ori de a o îndepărta. La fel, pacea a fost dintotdeauna o pregătire pentru apărare sau chiar pentru atac, oricum o pregătire pentru război. Datoriile noastre sociale vizează coeziunea socială; și de bine, de rău, ele ne formează o atitudine, care e disciplina în fața inamicului. Aceasta înseamnă că omul chemat spre a fi disciplinat de societate poate fi mult și bine îmbogățit cu toate cele acumulate în interiorul ei de-a lungul secolelor de civilizație: societatea

are nevoie și de instinctul primitiv, pe care știe să-l îmbrace într-un strai grosolan dar bine lustruit. Pe scurt, instinctul social, observat ca temei al obligației sociale, vizează întotdeauna – instinctul fiind relativ imuabil – o societate închisă, oricît de vastă ar fi ea. Este, desigur, disimulat sub masca unei alte morale; dar prin chiar acest fapt el o susține și îi împrumută ceva din puterea lui, și anume tocmai caracterul lui imperios. Dar instinctul în sine nu vizează umanitatea. Între o noțiune, oricît de cuprinzătoare ar fi ea, și umanitate, se află întreagă distanța dintre finit și infinit, dintre închis și deschis. Ne place să spunem că însușirea virtuților civice se petrece în familie și, în același fel, iubindu-ne patria, ne deprindem să iubim genul uman. Simpatia noastră s-ar lărgi astfel printr-un progres continuu, ar crește rămînînd de fapt aceeași, și ar sfîrși prin a cuprinde la sine întreaga umanitate. Acesta nu-i decît un raționament *a priori*, dezvoltat dintr-o concepție intelectualistă despre suflet. Constatăm că toate cele trei paliere pe care ne putem situa conțin un număr crescător de persoane, deci s-a conchis că sporirilor succesive ale obiectului iubit le-ar corespunde pur și simplu o dilatare progresivă a sentimentului. Ceea ce, de altfel, încurajează acest tip de raționament iluzoriu este faptul că, grație unei fericite întîlniri, prima parte a raționamentului se află într-o bună concordanță cu faptele: virtuțile domestice sînt cu adevărat legate de virtuțile civice, pentru simplul motiv că familia și societatea, intim legate dintru începuturi, au rămas în timp într-o strînsă conexiune. Dar între societatea în care trăim și umanitatea în genere există, și repetăm acest lucru, aceeași diferență pe care o aflăm între închis și deschis; căci diferența între cele două obiecte nu este o simplă diferență de grad, ci este o diferență de natură. Atunci ce rost mai are să comparăm, intrînd în sfera stărilor sufletești, cele două simțăminte: atașamentul față de patrie și iubirea pentru umanitate? Oare cine nu observă că de fapt coeziunea socială este datorată, în mare măsură, necesităților unei societăți de a se apăra împo-

triva celorlalte, şi că, împotriva tuturor oamenilor, ne iubim doar semenii alături de care trăim? Astfel se dovedeşte a fi instinctul primitiv. Şi el este în continuare acolo, fericit disimulat de multele cîştiguri datorate civilizaţiei. Dar şi astăzi ne iubim încă în chip natural şi direct părinţii şi concetăţenii, în vreme ce iubirea pentru umanitate rămîne indirectă şi dobîndită. Către cei dintîi ne orientăm direct, la cei de pe urmă nu ajungem decît după un ocol: căci doar prin Dumnezeu şi în Dumnezeu religia cheamă omul la iubire pentru semeni. La fel, doar prin Raţiune şi în Raţiunea din care ne împărtăşim cu toţii, filosofii ne orientează privirea înspre umanitate, arătîndu-ne astfel eminenta demnitate a persoanei umane, dreptul fiecăruia de a se bucura de respectul celorlalţi. Nici într-un caz, şi nici în celălalt, nu ajungem la umanitate decît prin intermediul unor etape, depăşind familia şi naţiunea. Trebuie ca, printr-un salt, să ne găsim purtaţi mult mai departe de umanitatea însăşi, atingînd-o astfel fără a o fi considerat drept scop în sine, depăşind-o deci. Cînd vorbim în limbajul religiei ori al filosofiei, fie că în joc sînt simţăminte de iubire ori respect, o cu totul altă morală, un alt gen de obligaţie vine să se suprapună presiunii sociale. Pînă acum n-am discutat decît despre aceasta din urmă; a sosit momentul să ne ocupăm şi de următoarea.

Am încercat să aflăm obligaţia pură. Pentru a o putea găsi, am fost nevoiţi să reducem morala la cea mai simplă expresie a sa. În schimb, am reuşit să vedem în ce anume constă obligaţia. Inconvenientul a fost enorma îngustare a moralei însăşi. Dar aceasta nu înseamnă că tot ceea ce am fost nevoiţi să lăsăm deoparte nu ar fi obligatoriu: ne putem imagina o datorie care să nu oblige? Putem concepe însă ceea ce este în chip primitiv şi pur obligatoriu, adică exact ceea ce voim să spunem în continuare: obligaţia iradiază, se difuzează, este chiar pe cale să se absoarbă în altceva, care o transfigurează. Să vedem deci ce ar fi morala completă. Vom folosi aceeaşi metodă şi vom tinde înspre limită, de această dată cea superioară, nu cea inferioară.

Dintotdeauna s-au ivit oameni excepţionali, întrupări ale acestei morale. Înaintea sfinţilor creştini, umanitatea a cunoscut înţelepţii Greciei, profeţii Israelului, arhaţii budismului, şi mulţi asemenea lor. Către ei vom purta întotdeauna această morală completă, pe care o vom numi absolută. Şi chiar acest nume este caracteristic şi instructiv. Şi chiar acest nume ne face să presimţim o diferenţă de natură, nu doar de grad, între morala la care ne-am referit pînă în prezent şi cea pe care tocmai o punem în discuţie, între minim şi maxim, între cele două limite, deci. În timp ce prima este cu atît mai pură, mai desăvîrşită, cu cît se lasă mai bine cuprinsă în formule impersonale, cea de-a doua, spre a fi pe deplin ea însăşi, trebuie să se întrupeze într-o personalitate privilegiată care să devină un exemplu. Generalitatea primei morale ţine de acceptarea universală a legii, pe cînd cea de-a doua îşi datorează generalitatea imitării comune a unui model.

Pentru ce au parte sfinţii de atîţia imitatori, pentru ce marile personalităţi au antrenat, în mersul lor, mulţimile? Fără să ceară nimic, obţin totul. Ei nu sînt nevoiţi să-i înflăcăreze pe ceilalţi: nu trebuie decît să existe, însăşi existenţa lor fiind o chemare. Acesta este caracterul moralei absolute. În vreme ce obligaţia naturală este presiune ori constrîngere, în morala completă şi perfectă aflăm chemarea.

Doar cei ce s-au aflat în preajma unei personalităţi morale au cunoscut natura acestei chemări. Dar fiecare dintre noi, în clipele în care preceptele obişnuite ale conduitei îi par insuficiente, s-a întrebat ce s-a aşteptat de fapt de la el într-o ocazie ieşită din comun. Cu gîndul, ne aducem în preajma noastră, în acele clipe, fie o rudă, fie un prieten. Dar poate fi şi un om pe care nu l-am întîlnit niciodată, a cărui viaţă ne este cunoscută doar din spusele altora, şi la judecata căruia ne aducem, în plan imaginar, desigur, întreaga noastră conduită, temîndu-ne

de condamnarea lui, încrezîndu-ne în aprobările sale. Acest chip imaginar ar putea fi chiar o personalitate născută în noi, adusă la lumina conştiinţei tocmai din străfundurile sufletului, şi pe care o simţim îndeajuns de puternică spre a se înstăpîni cu totul asupră-ne, mai tîrziu, şi căreia dorim să ne alăturăm pentru moment aşa cum discipolul se aşază cuminte lîngă învăţător. De fapt, această personalitate se conturează din ziua în care am adoptat un model : dorinţa de asemănare, care este în mod ideal generatoarea unei forme de adoptat, este deja asemănarea însăşi. Cuvîntul pe care ni-l asumăm este cel care a răsunat în noi asemenea ecoului. Este puţin importantă persoana. Să notăm numai că, în vreme ce prima morală avea cu atît mai multă putere cu cît se disocia mai bine în obligaţii impersonale, aceasta de pe urmă, din contra, risipită la început în precepte generale la care va adera inteligenţa noastră dar care nu reuşesc să ne smintească voinţa, devine cu atît mai antrenantă cu cît multiplicitatea şi generalitatea maximelor se topeşte mai bine în unitatea şi individualitatea unui ins.

De unde îi vine lui toată această putere? Care îi este principiul de acţiune ce urmează aici obligaţiei naturale sau, mai curînd, ce sfîrşeşte prin a o prelua cu sine? Pentru a-l afla, vom începe prin a răspunde la ceea ce ni se cere în mod tacit. Datoriile la care m-am referit pînă acum sînt cele impuse nouă de viaţa socială; ele ne obligă mai curînd faţă de cetate decît faţă de umanitate! Vom putea deci spune că această a doua morală, – dacă distingem în chip hotărît două – diferă de prima prin aceea că este umană, nu doar socială. Şi nu ne-am înşela prea mult vorbind astfel. În fond, am văzut deja că nu ajungem la umanitate doar lărgind cetatea: între o morală socială şi o morală umană diferenţa este de natură, nu de grad. Morala socială este acea morală anume la care ne gîndim de obicei cînd ne simţim obligaţi în mod natural. Dar dincolo de toate aceste îndatoriri bine delimitate, obişnuim să ne reprezentăm şi altele, mai curînd vagi, suprapuse primelor. Devotament, dăruire de sine, spirit de sacrificiu, milă, acestea sînt cuvintele care ne vin pe buze cînd ne gîndim la acele îndatoriri. Însă cel mai adesea ne gîndim oare şi la altceva decît la cuvintele ca atare? Fără îndoială că nu, şi ne dăm repede seama de această situaţie. Ne spunem că este îndeajunsă prezenţa formulei ca atare; ea îşi va afla mai apoi întreg sensul, ideea ce o va umple şi o va transforma în act cînd se va ivi ocazia potrivită. Este adevărat că multora nu li se oferă această ocazie, sau acţiunea este pusă la păstrare pentru vremurile ce vor veni. La alţii, voinţa se va cutremura puţin, dar atît de puţin încît comoţia suportată va fi atribuită doar sporirii îndatoririi sociale, lărgită şi împuţinată în îndatorirea umană. Dar în situaţia în care formulele primesc în sine materia şi materia se animă: o nouă viaţă se iveşte acum, şi simţim, înţelegem că stăm sub semnul unei alte morale. Vorbind aici despre iubirea de umanitate vom caracteriza neîndoielnic această altă morală. Şi totuşi, nu-i vom fi exprimat încă esenţa, întrucît iubirea de umanitate nu este un mobil suficient sieşi, ce acţionează în mod direct. Învăţătorii celor tineri ştiu bine că nu învingi egoismul recomandînd pur şi simplu „altruismul". Se întîmplă chiar ca o inimă generoasă, nerăbdătoare de a se devota, să se afle dintr-o dată îngheţată la auzul ideii că ea va lucra „pentru genul uman". Obiectul este prea vast, efectul prea dispersat. Putem deci presupune că, dacă iubirea de umanitate este constitutivă acestei morale, ea este astfel asemenea necesităţii de a depăşi un spaţiu intermediar, şi ea implicată în intenţia de a atinge un anume punct. Într-un anumit sens, este acelaşi lucru; în altul este cu totul altceva. Dacă nu ne vom gîndi decît la intervalul respectiv şi la numărul infinit de puncte de traversat pe rînd, unul cîte unul, ne vom descuraja dintru început, asemenea săgeţii lui Zenon ; nu vom mai afla de altfel nici un interes, nici o tragere de inimă. Dar dacă vom sări peste interval, neavînd în vedere decît extremitatea sa sau vom privi chiar mai departe, vom fi îndeplinit cu uşurinţă un act simplu şi în acelaşi timp vom fi

atins capătul unei multiplicităţi infinite căreia această simplicitate îi este echivalentul. Care este deci termenul, care este direcţia efortului? Cu un cuvînt, cine ne-a cerut de fapt acest act?

Să definim mai întîi atitudinea morală a omului, anume a individului aşa cum l-am considerat pînă acum. Omul de acest fel face corp comun cu societatea; şi el, şi ea, se lasă laolaltă cuprinşi într-o aceeaşi datorie de conservare individuală şi socială. Sînt orientaţi înspre ei înşişi. Sigur că nu întotdeauna interesul particular se acordă invariabil cu interesul general: cunoaştem dificultăţile ce s-au ivit în calea moralei utilitare atunci cînd a încercat să stabilească drept principiu faptul că individul nu îşi poate căuta decît propriu-i bine, cînd a pretins că pe această cale se va ajunge la a voi binele celuilalt. O fiinţă inteligentă, urmărindu-şi interesul personal, va face de obicei cu totul altceva decît cele reclamate de interesul general. Dacă totuşi morala utilitară se încăpăţînează să tot apară într-o formă ori alta, aceasta se datorează faptului că ea nu este chiar de nesusţinut; şi ea se susţine tocmai pentru că dincolo de activitatea inteligentă, ce va trebui să opteze între interesul personal şi interesul celuilalt, se află un substrat de activitate instinctivă pus în chip primitiv de către natură, substrat la nivelul căruia individualul şi socialul aproape că se confundă. Celula trăieşte pentru sine, dar în egală măsură şi pentru organism, aducîndu-i şi împrumutîndu-şi propria-i vitalitate de la acesta din urmă. Dacă este nevoie, ea se va sacrifica pe sine întregului; şi dacă ar fi fost conştientă şi-ar fi spus, desigur, în acele clipe, că se sacrifică de fapt pentru ea însăşi. Aceasta ar fi probabil şi starea sufletească a unei furnici ce ar reflecta asupra propriei conduite. Ea îşi va simţi activitatea legată de ceva intermediar între binele unui individ şi binele muşuroiului. Or, tocmai acestui instinct fundamental i-am ataşat noi obligaţia propriu-zisă: la origine, ea implică o stare de lucruri în care individual şi social nu se disting unul de celălalt. De aceea, putem spune că atitudinea căreia îi corespunde obligaţia propriu-zisă este cea a unui individ şi a unei societăţi aplecate asupra lor însele. Deodată individual şi social, sufletul parcurge aici un cerc vicios; este închis.

Cealaltă atitudine aparţine sufletului deschis. Dar ce lasă acest suflet să pătrundă în sine? Dacă vom spune că el cuprinde la sine umanitatea întreagă nu vom merge prea departe, ba nu vom merge nici măcar îndeajuns de departe, întrucît iubirea acestui suflet se va risipi şi deasupra animalelor, plantelor, întregii naturi. Şi totuşi nimic din cele ce-l locuiesc astfel nu sînt suficiente spre a-i defini atitudinea, pentru că el se poate oricînd lipsi de toate acestea. Forma sufletului nu depinde deci de conţinut. Iată, am populat respectivul suflet; putem la fel de bine să-l golim. Caritatea va subzista în insul care o poartă în sine chiar dacă el ar fi unicul locuitor al pămîntului.

Încă o dată, nu printr-o dilatare a sinelui se poate trece de la prima la cea de-a doua stare. O psihologie mult prea intelectualistă, ce urmează indicaţiile limbajului, va defini stările sufleteşti prin obiectele cărora le corespund: iubirea de familie, iubirea de patrie, iubirea pentru umanitate. În aceste trei înclinaţii, ea va vedea un acelaşi sentiment supus unei progresive dilatări, înglobînd treptat un tot mai mare număr de persoane. Faptul că toate aceste stări sufleteşti se transpun în afară prin aceeaşi atitudine ori aceeaşi mişcare, că toate trei ne fac să *tindem către* ceva, ne-ar permite să le grupăm sub semnul aceluiaşi concept de iubire şi să le exprimăm printr-un acelaşi cuvînt. Le vom distinge apoi numind cele trei obiecte, din ce în ce mai cuprinzătoare, la care se vor raporta respectivele stări sufleteşti. Toate acestea sînt suficiente, în fond, pentru a le desemna. Dar asta înseamnă şi a le descrie? A le analiza? La o primă privire, percepem între primele două simţăminte pe de o parte, şi cel de-al treilea, pe de altă parte, o diferenţă de natură. Primele implică actul alegerii, o excluziune deci: vor putea îndemna la luptă, nu exclud ura. Cel din urmă nu

este decît iubire. Primele urmează o cale dreaptă, odihnindu-se în obiectul ce le atrage. Cel de-al doilea însă nu cedează la simpla atracție exercitată de obiectul său; și nici măcar nu vizează vreun obiect. Acest simțămînt aparte privește mult mai departe și nu atinge umanitatea decît depășind-o. De fapt, are el cu adevărat un obiect propriu-zis? N-am făcut decît să ne întrebăm. Pentru moment, să ne limităm la constatarea că această atitudine a sufletului, ce este mai curînd o mișcare, își este suficientă sieși.

Se ridică însă o problemă în ceea ce privește această atitudine a sufletului, problemă deja rezolvată în celălalt caz. Căci sentimentul a fost voit în fond de către natură; observăm deci cum și de ce ne simțim datori să-l adoptăm. Dar atitudinea este dobîndită, ea necesitînd, și necesitînd dintotdeauna, un mare efort. Și atunci cum de oamenii care au fost modelele întrupate ale acestei atitudini au aflat și alți oameni, care să-i urmeze? Și care este forța ce face aici pereche cu presiunea socială? Nu mai avem nici o posibilitate de opțiune. Căci în afară de instinct și de obișnuință, doar sensibilitatea mai are acțiune directă asupra voinței. Impulsul exercitat de sentiment poate semăna îndeaproape obligației. Analizați patimile iubirii, mai ales la începuturile ei: oare plăcerea este cea vizată? Dar nu poate fi la fel de bine și suferința? Te afli poate în preajma unei tragedii ce tocmai ți se pregătește, o viață ratată, irosită în zadar, pierdută, știi, simți... dar nu contează! trebuie pentru că trebuie. Marea viclenie a pasiunii în stare născîndă este tocmai gestul ei de a parodia datoria. Dar nu este deloc necesar să ajungem pînă la pasiune. În cea mai cuminte emoție poate pătrunde o anumită exigență de acțiune, care diferă de obligația mai sus definită prin aceea că ea nu va întîlni rezistență și nu va impune decît consimțirea. Dar această emoție seamănă cu obligația în aceea că și una, și cealaltă, impun ceva. Nicăieri nu ne vom da mai bine seama de toate acestea decît acolo unde exigența își suspendă efectul practic, lăsîndu-ne răgazul de a

reflecta asupră-i și de a analiza cele de noi resimțite. O astfel de situație o aflăm atunci cînd ne încearcă o emoție muzicală, de exemplu. În timp ce ascultăm, ni se pare că nu am putea voi altceva în afara celor sugerate de muzică și că astfel am și acționa chiar, în mod natural și necesar, dacă nu ne-am mulțumi să ne odihnim după fapta săvîrșită, ascultînd o partitură ori alta. În fiece clipă sîntem ceea ce muzica respectivă exprimă, fie că ne induce simțăminte de bucurie, tristețe, milă ori simpatie. Și nu numai pe noi ne încearcă o astfel de stare, ci pe mulți alții, ba chiar pe toți ceilalți. Cînd muzica picură trist în sufletul nostru, umanitatea însăși, natura întreagă plînge cu ea laolaltă. De fapt, muzica nu ne induce propriu-zis aceste sentimente; mai curînd noi sîntem cei introduși prin muzică într-o anume sferă afectivă, asemenea trecătorilor pe care i-am cuprinde, alături de noi, într-un dans. Astfel procedează deschizătorii de drumuri în morală. Pentru ei, viața are nebănuite rezonanțe în plan afectiv, ce s-ar putea ordona într-o nouă simfonie; și ne iau alături de ei în necuprinsul acestei muzici, pentru a o traduce în mișcare.

Prin exces de intelectualism, legăm sentimentul de un obiect oarecare, considerînd orice emoție drept repercusiunea unei reprezentări intelectuale în sfera sensibilității. Reluînd exemplul muzicii, vom spune că fiecare dintre noi știe că muzica provoacă emoții determinate, de bucurie, milă, tristețe, simpatie, că aceste emoții pot fi interne, iar pentru noi pot fi complete deși nu sînt alipite de nimic.

Vom răspunde că acesta este domeniul artei, nu al realității, că doar jocul este cel ce se face responsabil de simțirea noastră, că starea noastră sufletească este pur imaginativă. Și apoi, muzicianul ar mai fi putut suscita o atare emoție în sufletele noastre, sugerînd-o, fără a o cauza în chip direct, dacă noi nu am fi cunoscut deja respectiva emoție în viața reală, în acest din urmă caz ea fiind determinată de un obiect precis, artei nerămînîndu-i decît să desprindă emoția din înlănțuirea

ei cu obiectul? De am judeca astfel, ar însemna să uităm că bucuria, mila ori simpatia sînt doar cuvinte ce traduc generalitățile la care trebuie, pe drept cuvînt, să ne raportăm pentru a exprima cele generate în noi de muzică; dar fiece temă muzicală dă la iveală în noi simțăminte specifice, create doar de ea și numai în intimitatea acelei muzici anume, definite și delimitate de conturul însuși, unic în genul lui, al melodiei ori al simfoniei. Toate aceste simțăminte n-au fost deci extrase din viață, de către artă: noi sîntem cei care, spre a le traduce, sîntem obligați să aducem aproape sentimentul creat de artist și ceea ce îi seamănă în planul vieții. Dar să considerăm că stările sufletești ar fi cauzate efectiv de lucruri, și oarecum prefigurate în ele. Cele ce au fost voite de natura însăși le aflăm în număr oarecum determinat, deci limitat. Le recunoaștem prin aceea că sînt făcute pentru a îndemna la acțiuni ce vin în întîmpinarea unor anumite trebuințe. Din contra, celelalte stări sufletești sînt adevărate invenții, comparabile cu cele ale muzicianului, la originea cărora se află întotdeauna omul. Astfel, muntele a știut dintotdeauna să comunice celor ce-l contemplă anumite sentimente comparabile cu sezațiile, sentimente ce-i erau, la urma urmei, lui alipite. Dar Rousseau a știut să creeze o emoție nouă și originală contemplînd un munte. Mai tîrziu, o dată ce Rousseau a introdus-o în circulație, respectiva emoție a devenit curentă. Și astăzi la fel, tot Rousseau este cel ce ne face să încercăm acea emoție, mult mai puternică decît cea resimțită în fața muntelui însuși. Sigur că au existat motive pentru ca emoția aceasta, izvorîtă din sufletul lui Jean Jacques, să se alăture unui munte mai curînd decît oricărui alt obiect: sentimentele elementare, vecine senzației, provocate în mod direct de munte, trebuiau să se pună în acord cu noua emoție. Rousseau însă le-a adunat laolaltă: el e cel care a introdus aceste armonii simple, destinate să rămînă pentru totdeauna astfel, într-un timbru căruia i-a imprimat, printr-o adevărată faptă creatoare, nota fundamentală. O aceeași situație o aflăm

și în cazul iubirii pentru natura în genere. Dintotdeauna, natura a suscitat simțăminte aflate în imediata apropiere a senzațiilor ; ne-am delectat mereu cu prospețimea apei ori cu dulceața umbrarelor, în fine, cu tot ceea ce sugerează termenul „amoenus", prin care romanii caracterizau farmecul vieții la țară. Însă o emoție nouă, creată de unii ori de alții, vine și folosește aceste note preexistente drept armonii, producînd astfel ceva comparabil timbrului original al unui instrument nou: și anume ceea ce în spațiul nostru este cunoscut sub numele de sentiment al naturii. Nota fundamentală astfel introdusă ar fi putut fi alta, așa cum s-au petrecut lucrurile în Orient, în special în Japonia; și atunci, altul i-ar fi fost timbrul. Sentimentele învecinate senzației, strîns legate de obiectele ce le determină, pot de altfel să atragă înspre ele și o emoție anterior creată, deci nu cu desăvîrșire inedită. Așa s-a întîmplat cu iubirea. Dintotdeauna femeia a trebuit să-i inspire bărbatului o înclinație distinctă a dorinței, ce a rămas totuși în contiguitate cu dorința și oarecum alipită ei, situîndu-se, în același timp, atît sub semnul sentimentului, cît și al senzației. Însă iubirea romanescă poate fi exact reperată în timp: ea s-a ivit în Evul Mediu, în clipa cînd omul a cutezat să includă iubirea naturală într-un sentiment oarecum supranatural, în emoția religioasă așa cum a fost ea creată și pusă în lume de creștinism. Cînd reproșăm misticismului folosirea limbajului pasiunii amoroase, uităm că de fapt tocmai iubirea e cea care a început prin a plagia mistica, împrumutînd de la ea fervoarea, elanul, extazul. Folosindu-se de limbajul unei pasiuni de ea transfigurate, mistica n-a făcut decît să pună stăpînire pe ceea ce-i aparținea de drept. De altfel, cu cît iubirea se apropie mai mult de adorație, cu atît mai mare este disproporția între obiect și emoție, și cu atît mai profundă decepția la care se expune îndrăgostitul – cel puțin dacă el nu își va impune la nesfîrșit să vadă obiectul prin prisma emoției, să nu-l atingă, să-l întîmpine în chip religios. Anticii au vorbit deja despre iluziile iubirii, însă ei s-au referit la greșeli înrudite

cu cele ale simţurilor, care priveau chipul femeii iubite, trupul, umbletul ori caracterul ei. Ne amintim cu toţii descrierea lui Lucreţiu: pentru el, iluzia ţine doar de calităţile obiectului iubit, nicidecum nu e legată, asemenea iluziei moderne, de ceea ce am putea aştepta de la iubirea însăşi. Între antica iluzie şi cea adăugată ei în vremurile din urmă este o diferenţă analoagă aceleia dintre sentimentul primitiv, emanat de obiectul însuşi, şi emoţia religioasă care, chemată din afara obiectului, îl covîrşeşte şi îl depăşeşte. Acum, spaţiul lăsat decepţiei este enorm, fiind chiar intervalul ce separă divinul de uman.

Ni se pare neîndoielnic faptul că la originea marilor creaţii ale artei, ale ştiinţei ori ale civilizaţiei în general, se află o emoţie nouă. Şi aceasta nu numai pentru că emoţia este un stimulent, pentru că incită inteligenţa şi biciuieşte voinţa întru perseverare. Trebuie să mergem mult mai departe. Există emoţii generatoare de gîndire: şi invenţia, deşi de ordin intelectual, îşi poate afla substanţă în sensibilitate. Trebuie doar să ne punem de acord asupra semnificaţiei cuvintelor „emoţie", „sentiment", „sensibilitate". Emoţia este o cutremurare afectivă a sufletului, dar una este o agitaţie de suprafaţă şi alta o zguduire a abisurilor sufleteşti. În primul caz, efectul se risipeşte; în cel de-al doilea, se păstrează nedivizat. Într-un caz, avem de-a face cu o oscilaţie a părţilor fără deplasarea întregului; în cealaltă situaţie, întregul e cel ce păşeşte înainte. Să lăsăm însă metaforele. Trebuie să distingem deci două specii de emoţie, două varietăţi de sentiment, două manifestări ale sensibilităţii, care au drept punct comun doar faptul că sînt stări afective distincte de senzaţie şi nu se reduc, asemenea ei, la transpoziţia psihologică a unei excitaţii psihice. Primul tip de emoţie este consecutiv unei idei ori unei imagini reprezentate; starea sensibilă decurge dintr-o stare intelectuală ce nu-i datorează nimic, ce-şi este suficientă sieşi şi care, dacă va suporta prin ricoşeu efectul emoţiei, va pierde mai mult decît va cîştiga. Este vorba deci despre o agitare a sensibilităţii la întîlnirea cu o anumită reprezentare. Cealaltă emoţie nu este însă determinată de o reprezentare pe care ar continua-o, şi de care s-ar păstra distinctă. Faţă de stările intelectuale ivite ulterior apariţiei ei, emoţia aceasta va fi mai curînd cauză şi nu efect; ea cuprinde în sine o multitudine de reprezentări, nici una propriu-zis formată, dar pe care le extrage, ori le-ar putea extrage, din propria-i substanţă, printr-o devenire organică. Emoţia dintîi este infra-intelectuală; de ea se ocupă în general psihologii, la ea se gîndesc atunci cînd opun sensibilitatea inteligenţei, sau cînd fac din emoţie un vag reflex al reprezentării. Despre cealaltă însă, am spune cu plăcere că este supra-intelectuală, dacă acest termen n-ar evoca, imediat şi în mod exclusiv, ideea unei superiorităţi în ordinea valorică; este vorba atît de o anterioritate temporală, cît şi de relaţia dintre ceea ce dă naştere şi lucrul generat. Pentru că, în fond, numai cel de-al doilea tip de emoţie poate genera idei.

Nu ne dăm seama de ce o psihologie ce acordă sensibilităţii un loc atît de mare şi important, este tratată cu dispreţ drept „feminină". Cei ce vorbesc astfel greşesc în primul rînd pentru că se menţin la nivelul banalităţilor ce s-au spus dintotdeauna despre femei, deşi ar fi atît de uşor să aprofundeze problema! Dar nu ne vom angaja acum într-un studiu comparativ al celor două sexe cu singurul scop de a corija o exprimare inexactă. Vom spune doar că femeia este tot atît de inteligentă ca bărbatul, doar că ea este mai puţin capabilă să resimtă o emoţie; şi dacă vreo putere a sufletului o aflăm mai puţin dezvoltată la femei, aceea este sensibilitatea, nicidecum inteligenţa. Avem, desigur, în vedere, sensibilitatea profundă, nu agitaţia de suprafaţă.[2] Dar ce contează! Cea mai mare greşeală a celor ce credeau că înjosesc bărbatul ataşînd sensibilităţii cele mai înalte facultăţi ale spiritului, este aceea de a nu sesiza în chip precis diferenţa între inteligenţa care înţelege, discută, acceptă sau respinge, în fine, care este capabilă de un demers critic, şi inteligenţa care creează.

Creația înseamnă, înainte de toate, emoție. Și nu este vorba numai despre literatură și artă. Este știut că o descoperire științifică presupune efort și concentrare. Geniul a fost definit drept o nesfîrșită răbdare. Este adevărat că ne reprezentăm separat inteligența și facultatea generală a atenției, cea care va concentra inteligența mai mult sau mai puțin, funcție de gradul ei de dezvoltare. Dar cum ar putea această atenție indeterminantă, lipsită de materie și exterioară inteligenței, să facă să se ivească ceea ce nici măcar nu era, prin simplul ei contact cu inteligența? Ne dăm seama că psihologia se lasă păcălită de limbaj atunci cînd, desemnînd cu un același cuvînt toate atențiile activate în toate situațiile posibile, nu mai percepe în aceste atenții, presupuse de o aceeași calitate, decît diferențe de mărime. Adevărul e că în fiece caz atenția este marcată de o nuanță specială și oarecum individualizată prin obiectul căruia i se aplică: de aceea psihologia tinde să vorbească tot atît de mult despre „interes" cît și despre atenție, introducînd astfel, în chip implicit, și sensibilitatea, care este cu atît mai mult susceptibilă de a se diversifica în funcție de contextele particulare. Dar nu insistăm asupra diversității; admitem o facultate generală de a se interesa, totdeauna aceeași, ce nu se diversifică decît prin diverse aplicații la un obiect anume. Să nu mai vorbim deci despre vreun interes general. Să spunem că problema ce a trezit un anume interes este o reprezentare dublată de o emoție și că emoția, fiind deodată și curiozitate, și bucuria anticipată de a fi rezolvat o problemă determinată, este unică, asemenea reprezentării. Ea este cea care propulsează inteligența în ciuda oricărui obstacol. Și ea însuflețește ori, mai curînd, dă viață elementelor intelectuale unite, strînge în orice clipă tot ceea ce s-ar putea acorda cu aceste elemente, obținînd în cele din urmă, din enunțul problemei, fructul răspunsului. Ce înseamnă toate acestea pentru literatură, pentru artă! De cele mai multe ori, opera genială este rod al unei emoții unice în felul ei, pe care am crezut-o inexprimabilă și care a voit ea însăși să se exprime

pe sine. Însă nu aceasta este situația oricărei opere care conține o parte de creație, oricît de imperfectă ar fi ea în ansamblu? Oricine a practicat cît de cît literatura a putut constata diferența între inteligența pură și simplă și cea care consumă, în arderile ei, emoția originală și unică, născută dintr-o intuiție, adică din identificarea autorului cu subiectul său. În primul caz, spiritul muncește la rece, combinînd ideile de mult dizolvate în cuvinte, pe care societatea i le-a furnizat în stare solidă. În cea de-a doua situație, lucrurile se întîmplă ca și cum materialele furnizate de inteligență fuzionează mai întîi, apoi se solidifică din nou în idei, de astă dată in-formate de spiritul însuși: dacă aceste idei își află cuvinte preexistente spre a se spune pe ele însele, această „aflare" are, pentru fiecare dintre ele, efectul unui nesperat noroc. Și pe drept cuvînt a fost necesar să ne ajutăm de multe ori norocul, și să forțăm sensul cuvîntului spre a se modela, supunîndu-se perfect gîndirii. De astă dată, efortul este dureros, iar rezultatul – aleatoriu; dar numai astfel spiritul se crede ori se simte pe sine creator. Nu mai pornește de la o multiplicitate de elemente gata făcute pentru a sfîrși la o unitate compozită, ce nu va fi decît o rearanjare a unui model mai vechi. Ci este dintr-o dată transportat spre ceva ce-i pare atît unul, cît și unic, ceva pe care va încerca apoi, de bine, de rău, să-l transpună în concepte multiple și comune, date dinainte prin cuvinte.

Pe scurt, vom spune că alături de emoția efect al reprezentării, există și o emoție ce precede reprezentarea, care o conține în chip de virtualitate și, pînă la un anumit punct, este chiar cauză a reprezentării. O dramă care cu greu poate fi considerată operă literară, ne va putea stimula nervii și suscita o emoție din prima categorie, intensă, desigur, dar banală, asemenea celor de noi încercate în viața de zi cu zi, și, în orice caz, golită de orice reprezentare. Însă emoția ce ne-o provoacă o mare operă dramatică este de o cu totul altă natură: unică în felul ei, ea s-a ivit în sufletul poetului, și numai în sufletul lui, înainte

de a ne cutremura sufletele. Din ea s-a născut opera, căci la ea se raporta autorul pe măsură ce înainta în alcătuirea lucrării. Emoția aceasta era doar o exigență a creației, însă o exigență determinată, satisfăcută de opera odată realizată. Și nu s-ar fi putut mulțumi cu o altă operă decît dacă aceasta ar fi stat într-un raport de analogie internă și profundă cu prima, analogie comparabilă cu două transpuneri la fel de reușite, ale unei aceleiași muzici, în idei ori în imagini.

Făcînd un mai mare loc emoției în cadrul genezei moralei, nu înseamnă că ne ocupăm doar de o „morală a sentimentului"; pentru că în joc este o emoție capabilă să se cristalizeze în reprezentare, și chiar în doctrină. Nici din această doctrină, și nici din oricare alta, n-am fi putut deduce o astfel de morală; nici o speculație nu va crea vreodată vreo obligație ori ceva asemănător. Puțin importă frumusețea unei teorii, mă voi putea oricînd desolidariza de ea; și chiar dacă aș accepta-o, aș pretinde să rămîn liber să-mi dirijez conduita după bunul meu plac. Dacă atmosfera emoției este acolo, prezentă, dacă am respirat-o, dacă m-am lăsat pătruns de ea, atunci voi acționa doar în conformitate cu ea, încurajat de ea. Nu e vorba de constrîngere ori necesitate, ci de o înclinație căreia nu voiesc să mă opun. În loc să-mi explic actul prin emoția însăși, aș putea la fel de bine să-l deduc din teoria construită prin transpunerea emoțiilor în idei. Întrezărim aici posibilul răspuns la o întrebare gravă, pe care o vom regăsi ulterior, dar pe care tocmai o atingem în trecere. Obișnuim să spunem că religia, aducînd cu sine o morală nouă, o impune prin metafizica sa, prin ideile asupra divinității, asupra universului, asupra relației cu aproapele. Noi vom spune însă că lucrurile stau exact invers, că religia cîștigă sufletele și le deschide către o nouă concepție asupra lumii tocmai prin superioritatea moralei ei. Dar va recunoaște oare inteligența superioritatea noii morale ce i se propune, dat fiind faptul că ea nu poate aprecia diferențele de valoare decît raportîndu-le la o regulă ori la un ideal, idealul și regula fiind, în mod necesar, furnizate de morala ce ocupă deja un anumit loc? Pe altă parte, cum va putea o nouă concepție asupra ordinii lumii să fie altceva decît o filosofie în plus, ce vine să se adauge celor deja cunoscute? Chiar dacă inteligența i se raliază, nu vom vedea niciodată în ea decît o explicație teoretică, e drept, preferabilă altora. Și chiar dacă respectiva morală pare că ne recomandă anumite reguli de conduită care s-ar armoniza mai bine cu ea, sîntem departe de a afla în adeziunea inteligenței, o convertire a voinței. Adevărul este că nici doctrina, în stare de pură reprezentare intelectuală, nu ne va determina să adoptăm și mai ales să practicăm morala, și nici morala, considerată de inteligență drept un sistem de reguli de conduită, nu poate deveni intelectualmente preferabilă doctrinei. Înaintea noii morale, înaintea metafizicii celei noi, se află emoția, cea care se prelungește în elan ca parte a voinței, iar în partea inteligenței – ca reprezentare explicativă. Fie, de exemplu, emoția adusă de creștinism sub numele de caritate: cînd ea pune stăpînire pe suflete, o altă conduită decurge în mod firesc, o nouă doctrină se răspîndindește. Nici această metafizică nu a impus această morală, și nici morala nu ne-a făcut să preferăm această metafizică. Metafizică și morală exprimă laolaltă un același lucru, una – în termenii inteligenței, cealaltă – în termenii voinței; și cele două expresii sînt laolaltă acceptate încă din clipa în care ne-a fost dat respectivul lucru spre exprimare.

O bună parte a moralei noastre cuprinde datorii al căror caracter obligatoriu se exprimă, în ultimă instanță, prin presiunea societății asupra individului. Vom fi de acord cu acest ultim lucru, întrucît aceste datorii sînt curent practicate, sînt puse într-o formulă clară și precisă, iar nouă ne este ușor să le descoperim exigența socială ce le-a generat, sesizîndu-le sub aspectul lor manifest și coborînd apoi spre temeiul lor. Însă mulți vor ezita să admită că restul moralei traduce o stare emoțională, și că în acest plan nu mai cedăm unei presiuni, ci unei atracții. Și aceasta pentru că aici, cel mai adesea, nu mai putem

regăsi, în abisurile sinelui, emoția originară. Există formule, reziduuri ale acestei emoții, care s-au depus pe rînd în ceea ce am putea numi conștiință socială, pe măsură ce se consolida o nouă concepție despre viață, ori, mai bine spus, o anumită atitudine în fața vieții, imanentă acestei emoții. Tocmai pentru că ne găsim puși în fața cenușii unei emoții stinse și pentru că puterea propulsivă a acestei emoții venea chiar din focul pe care emoția îl purta în sine, formulele rămase vor fi, în general, incapabile să ne cutremure voința, dacă formule mai vechi, exprimînd exigențele fundamentale ale vieții sociale, nu le-ar comunica prin contagiune ceva din caracterul lor obligatoriu. Cele două morale juxtapuse par acum una și aceeași morală, prima, împrumutîndu-i celei de-a doua ceva din aspectul ei imperativ, și primind în schimb de la ea o semnificație mai puțin strict socială, dar mai cuprinzător-omenească. Să răscolim dar, cenușa: vom mai afla în ea puțină căldură, iar în cele din urmă, scînteia va izbucni: focul se va putea aprinde și, odată aprins, se va întinde din aproape în aproape. Vreau să spun că preceptele celei de-a doua morale nu operează izolat, asemenea celor ale primei morale: de îndată ce unul, încetînd de a mai fi abstract, se umple de semnificație și capătă astfel forța de a acționa, celelalte tind să îl urmeze. În cele din urmă, se vor întîlni cu toate în emoția fierbinte ce le-a lăsat odinioară în urma ei și în oamenii care o resimt, redeveniți astfel ei înșiși mai vii. Fondatori și reformatori de religii, mistici și sfinți, obscuri eroi ai vieții morale cu care ne-am încrucișat în calea noastră și care valorează, pentru noi, cît cele mai mărețe personaje, sînt, cu toții, acolo: antrenați de exemplul lor, ne unim rîndurilor de ei formate, asemenea unei armate de cuceritori. Căci ei sînt cu adevărat cuceritori; ei au înfrînt rezistența naturii și au înălțat umanitatea pe piscul unor noi destine. Și astfel, cînd împrăștiem aparențele spre a atinge realitățile, cînd facem abstracție de forma comună adoptată de cele două morale, datorată schimburilor reciproce, așa cum o aflăm în gîndirea conceptuală și în limbaj, găsim la cele două extremități ale acestei morale unice presiunea și aspirația. Prima, cu atît mai perfectă cu cît este mai impersonală, mai apropiată acelor forțe naturale numite obișnuință și chiar instinct, iar cea de-a doua, cu atît mai puternică cu cît este mai evident încurajată în noi de persoane individuale și cu cît pare că triumfă mai deplin asupra naturii. Este adevărat că, dacă am coborî pînă la chiar rădăcina naturii, am înțelege poate că una și aceeași forță se manifestă în chip direct în interiorul speciei umane, întorcîndu-se asupra ei însăși odată constituită, și acționează apoi indirect, prin intermediul individualităților privilegiate, propulsînd astfel umanitatea înainte.

Nu este deloc nevoie să recurgem la vreo metafizică spre a determina raportul între presiune și aspirație. Încă o dată, există o anumită dificultate în încercarea de a compara cele două morale, nici una dintre ele nemaiprezentîndu-se în stare pură. Prima a împrumutat celeilalte ceva din forța ei de constrîngere; cea de-a doua a răspîndit asupra celei dintîi cîte ceva din mireasma ei. Ne aflăm în prezența unei serii gradate ori degradate, după sensul în care parcurgem prescripțiile moralei, începînd cu o extremitate ori cu cealaltă. Cît despre limitele extreme, ele prezintă un interes mai curînd teoretic, nefiind niciodată atinse cu adevărat. Să considerăm totuși în ele însele, izolat, atît presiune, cît și aspirație. Celei dintîi îi este imanentă reprezentarea unei societăți ce nu vizează decît să se conserve ca atare: mișcarea circulară în care se cuprinde această societate, laolaltă cu indivizii ei, consumîndu-se pe loc, imită de departe, prin intermediul obișnuinței, imobilitatea instinctului. Sentimentul ce va caracteriza conștiința acestui ansamblu de obligații pure, toate presupuse a fi pline, va fi o stare de confort individual și social comparabilă cu cea care însoțește fireasca derulare a vieții. Va fi mai aproape deci de plăcere, decît de bucurie. Morala aspirației conține, din contra, implicitul simțămînt al unui progres. Emoția la care ne referim este entuziasmul unui mers spre înainte, entuziasm prin care această

morală a știut să se facă acceptată de cîțiva și să se propage, prin aceștia, în cuprinsul întregii lumi. „Progres" și „mers înspre înainte" se confundă aici cu entuziasmul însuși. Spre a-l conștientiza, nu este necesar să ne reprezentăm un termen vizat ori o perfecțiune înspre care tindem. Este suficient că în bucuria entuziasmului aflăm ceva mai mult decît în plăcerea bunăstării, plăcerea aceasta neimplicînd bucuria, dar bucuria învăluind ba chiar resorbind în sine plăcerea. Toate acestea le resimțim noi înșine; iar certitudinea astfel obținută, departe de a decurge din vreo metafizică, este chiar cea care va furniza acelei metafizici cel mai solid temei al ei.

Dar înaintea metafizicii, și mult mai aproape de cele imediat resimțite, se află reprezentările simple ce izvorăsc aici din emoție, pe măsură ce insistăm tot mai mult asupra lor. Vorbeam despre fondatorii și reformatorii religiilor, despre mistici și sfinți. Să le ascultăm rostirile; ei nu fac decît să transpună în reprezentări emoția particulară a unui suflet ce se deschide, desfăcîndu-se din natura ce-l închidea deodată în el însuși și în cetate.

Ei spun că încearcă un simțămînt de eliberare ; nu sînt deloc atinși de bunăstare, plăceri ori bogății, de nimic din cele ce atrag majoritatea oamenilor. Detașîndu-se de toate, ei simt mai întîi o ușurare, iar mai apoi o mare bucurie. Și aceasta nu pentru că natura ar fi greșit față de noi legîndu-ne, cu bune legături, de viața de ea voită pentru noi. Dar trebuie să pășim mai departe încă, iar comoditățile grație cărora ne simțim într-o bună relație cu noi înșine, vor deveni incomode, se vor transforma în bagaje stînjenitoare, de am voi să le luăm cu noi în vreo călătorie. Ne-am putea mira că un suflet astfel mobilizat ar fi mai înclinat să simpatizeze cu celelalte suflete, ba chiar cu întreaga natură, dacă imobilitatea relativă a sufletului, mișcîndu-se în cerc într-o societate închisă, nu ar ține exact de aceea că natura a împărțit umanitatea în individualități distincte prin chiar actul prin care a constituit specia umană ca atare. Și ca

orice act constitutiv al oricărei specii, actul de constituire a speciei umane a fost și el o oprire. Reluînd mersul spre înainte, depășim hotărîrea de a risipi. Pentru a obține un efect complet este adevărat că ar fi trebuit să fi purtat cu sine tot restul oamenilor. Dacă numai cîțiva îi urmează, iar ceilalți se gîndesc că se vor alătura și ei la clipa potrivită, ar fi deja mult: din acel moment apare, odată cu pornirea faptei, speranța că cercul va sfîrși prin a fi, în cele din urmă, frînt. Dar, o repetăm, aceasta nu se obține doar predicînd iubirea pentru aproapele nostru. Nu lărgindu-ne cele mai înguste simțăminte vom îmbrățișa întreaga umanitate. Inteligența s-ar putea convinge mult și bine pe sine că ea este calea indicată; trebuiesc însă altfel considerate. Ceea ce este simplu pentru înțelegerea noastră, nu este în mod necesar la fel considerat și de voință. Acolo unde logica spune că o anume cale va fi cea mai scurtă, intervine experiența și află că în acea direcție nici măcar nu există vreo cale. Adevărul este că, spre a atinge iubirea, trebuie să trecem prin eroism. De altfel, eroismul nu poate fi propovăduit; el nu trebuie decît să se arate, iar simpla lui prezență va fi suficientă spre a-i pune pe ceilalți oameni în mișcare. Și aceasta pentru că el însuși este o întoarcere la mișcare și emană dintr-o emoție – comunicativă, ca orice emoție –, înrudită cu actul creator. Religia spune în felul ei acest adevăr, afirmînd că noi ne iubim semenii doar întru Dumnezeu. Iar marii mistici au mărturisit și ei că au încercat simțămîntul unui flux ce iradia din sufletul lor înspre Dumnezeu și se pogora apoi dinspre Dumnezeu, deasupra semenilor.

N-ar avea nici un sens să mai vorbim unui suflet astfel eliberat despre obstacole materiale. Nu ne va răspunde nici că obstacolul trebuie transformat, nici că ar putea fi forțat: ci pur și simplu îl va declara inexistent. Cît despre convingerea morală a acelui suflet, nu vom putea spune că mută munții, pentru că el nu vede ce munți ar putea clinti din loc. În vreme ce raționați pe marginea obstacolului, acesta rămîne la locul lui; și cînd îl

priviți, îl descompuneți în părți ce vor trebui și ele, pe rînd, depășite; însă și detaliul poate fi nelimitat, nimic nu vă asigură că l-ați putea epuiza pînă la capăt. Dar puteți foarte bine să respingeți ansamblul în bloc, negîndu-l pur și simplu. În acest fel a procedat filosoful ce a dovedit mișcarea, mergînd: actul lui era simplă negare a efortului, totdeauna pe punctul de a fi reînceput, și, prin urmare, neputincios, pe care Zenon îl judeca necesar spre a putea parcurge, unul cîte unul, punctele intervalului. Aprofundînd acest nou aspect al moralei, vom afla o coincidență, reală sau iluzorie, între sentiment și efortul generator de viață. Privită din exterior, munca vieții se pretează, în fiecare dintre operele sale, unei nesfîrșite analize; căci niciodată nu vom reuși să descriem complet structura unui ochi asemenea ochiului nostru. Dar ceea ce noi numim ansamblul de instrumente folosite, nu este în realitate decît o serie de obstacole depășite. Actul naturii este simplu, și infinita complexitate a mecanismului pe care ea pare să-l fi construit bucată cu bucată spre a obține vederea nu este decît nesfîrșita întretăiere a antagonismelor ce s-au neutralizat reciproc spre a lăsa să treacă invizibilul, exercitarea respectivei funcțiuni. Să considerăm o mînă invizibilă ce s-ar afunda într-o grămadă de pilitură de fier; dacă am ține seama doar de ceea ce vedem, actul ei simplu ne-ar apare ca o serie inepuizabilă de acțiuni și reacțiuni exercitate de firele de pilitură unele asupra celorlalte, tinzînd astfel să se echilibreze reciproc. Dacă la fel este și contrastul dintre actul real al vieții și forma pe care o capătă acesta pentru simțurile și inteligența ce-l analizează, mai este oare surprinzător faptul că un suflet ce nu mai cunoaște obstacol material se simte, pe drept cuvînt ori nu, în deplină coincidență cu însuși principiul vieții?

Orice eterogenitate am putea afla inițial între efect și cauză, deși departe de a fi o normă de conduită ce ne-ar purta înspre temeiul lucrurilor, ne-am putut dintotdeauna simți inspirați de puterea de a iubi umanitatea doar intrînd în contact cu

principiul generator al speciei umane. Desigur, mă gîndesc la acea iubire ce absoarbe și încălzește sufletul în întreg necuprinsul său. Dar și o iubire mai călduță, intermitentă și mult atenuată, nu poate fi decît iradierea celei dintîi, atunci cînd nu este decît imaginea, cu atît mai palidă și mai rece, a urmelor rămase în inteligență din cea dintîi iubire, urme care s-au sedimentat mai apoi în limbaj. Morala cuprinde două părți distincte: una își află rațiunea de a fi în structura originară a societății umane, iar cealaltă își găsește explicația în chiar principiul explicativ al acestei structuri. Pentru prima morală, obligația înseamnă presiunea exercitată de elementele societății unele asupra celorlalte, cu scopul de a menține forma întregului. Efectul acestei presiuni este prefigurat în fiecare dintre noi printr-un sistem de obișnuințe ce îi premerg, într-un anumit sens: mecanismul acestora, în care fiece piesă este o obișnuință dar al cărui întreg se aseamănă mai curînd instinctului, a fost pregătit ca atare de către natură. Și în cadrul celei de-a doua morale putem afla, dacă dorim, obligația; dar aici, ea este forța unei aspirații ori a unui elan, a însuși elanului ce s-a desăvîrșit în specia umană, în viața socială, într-un sistem de obișnuințe mai mult sau mai puțin asimilabile instinctului. Principiul de propulsie intervine în mod direct și nu prin intermediul mecanismelor de el montate, la care se oprise provizoriu. Spre a rezuma cele de pînă acum, vom spune doar că natura, așezînd specia umană pe lunga cale a evoluției, a voit-o sociabilă, așa cum a voit să fie și societățile de furnici sau de albine. Dar inteligența odată prezentă, menținerea vieții sociale trebuia încredințată unui mecanism cvasi-inteligent. Inteligent prin aceea că fiecare piesă trebuie să poată fi remodelată de inteligența umană; dar și instinctiv totuși, prin aceea că omul, fără a înceta de a mai fi om, nu poate arunca ansamblul acelor piese, nemaiacceptînd nici un mecanism de conservare. Instinctul și-a cedat provizoriu locul unui sistem de obișnuințe, fiecare dintre acestea devenind contingentă, convergența lor întru

conservarea societății fiind singura necesară, iar necesitatea aceasta a purtat cu ea instinctul. Necesitatea întregului, simțită prin contingența părților, este ceea ce numim obligație morală în genere; de altfel părțile nu sînt contingente decît în fața societății. Pentru individul căruia societatea i-a inoculat obiceiurile ei, partea este la fel de necesară ca și întregul. Acum: mecanismul voit de natură era simplu, la fel și societățile originar construite de ea. Să fi prevăzut oare natura enorma dezvoltare și indefinita complexitate a societăților noastre? Să ne punem mai întîi de acord asupra sensului întrebării. Noi nu afirmăm că natura ar fi voit sau prevăzut propriu-zis indiferent ce. Însă avem dreptul de a proceda asemenea biologului, ce vorbește despre o intenție a naturii de fiecare dată cînd atribuie unui organ o anumită funcție: el nu face decît să exprime astfel adecvarea între funcție și organ. Omenirea se poate civiliza mult și bine, societatea se poate și ea transforma, noi tot vom pretinde că tendințele oarecum organice ale vieții sociale vor rămîne ceea ce au fost dintru începuturi. Le putem regăsi, le putem observa. Rezultatul acestei observații este clar: structura morală, originară și fundamentală a omului este făcută pentru societăți simple și închise. Știm bine că aceste tendințe organice nu se conturează cu claritate dinaintea conștiinței noastre. Dar asta nu le împiedică să alcătuiască tot ceea ce are obligația mai stabil. Oricît de complexă a devenit morala noastră, deși este dublată de tendințe care nu sînt simple modificări ale tendințelor naturale și care nici nu urmează direcția naturii, tot la tendințele naturale ajungem atunci cînd încercăm să obținem un precipitat din tot ceea ce conține, din obligația pură, toată această masă fluidă. Astfel se prezintă prima jumătate a moralei. Cealaltă nu va fi cuprinsă în planurile naturii. Și spunînd aceasta, spunem că de fapt natura a prevăzut o anumită extensie a vieții sociale prin inteligență, dar o extindere limitată. Ea n-ar fi putut voi ca aceasta să ajungă pînă la a-i pune în primejdie structura originară. De altfel, sînt numeroase cazurile în

care omul a înșelat natura, atît de savantă, și totuși atît de naivă. În mod sigur natura înțelegea ca omul să procreeze la nesfîrșit, asemenea tuturor celorlalte viețuitoare; ea și-a luat cele mai minuțioase precauții pentru a asigura conservarea speciei prin multiplicarea indivizilor. Dăruindu-ne cu inteligență, ea n-a prevăzut că se va afla destul de curînd mijlocul de a separa actul sexual de consecințele lui, și că omul se va putea abține să recolteze, fără a renunța totuși la plăcerea însămînțării. Într-un cu totul alt sens a înșelat omul natura atunci cînd a pus în prelungirea solidarității sociale, fraternitatea umană. Și el o înșeală încă, pentru că societățile al căror contur era preformat în structura originară a sufletului omenesc, și pe care îl putem încă percepe în planul tendințelor înnăscute și fundamentale ale omului actual, cereau ca grupul să fie strîns unit, dar să persiste între grupuri diferite o virtuală ostilitate: întotdeauna ar fi trebuit să fim pregătiți pentru apărare, ca și pentru atac. Faptul nu presupune, desigur, că natura ar fi voit război pentru plăcerea războiului. Marii animatori ai omenirii, cei care au forțat zidurile cetății, par să fi dovedit astfel o bună situare pe direcția elanului vital. Însă elanul acesta, propriu vieții, este, asemenea ei, finit. De-a lungul întregului său drum îl întîmpină obstacole, iar speciile succesiv apărute sînt rezultantele acestei forțe și ale forțelor antagoniste : prima dă imboldul înspre înainte, celelalte ne fac să ne învîrtim pe loc. La ieșirea din mîinile naturii, omul era o ființă inteligentă și sociabilă, sociabilitatea lui fiind calculată spre a reuși în societăți mici, inteligența lui fiind cea destinată să favorizeze viața individuală și viața grupului. Însă inteligența, sporindu-se pe sine prin propriul ei efort, a cunoscut o neașteptată dezvoltare. Ea a eliberat oamenii din servitudinile la care erau condamnați prin limitările propriei lor naturi. În aceste condiții, n-a fost imposibil cîtorva dintre ei, mai bine dotați, să redeschidă ceea ce fusese închis și să facă, cel puțin pentru ei înșiși, ceea ce naturii i-a fost imposibil să facă pentru întreaga omenire. Exemplul lor a sfîrșit prin a-i

antrena şi pe ceilalţi, măcar în planul imaginaţiei. Asemenea gîndirii, şi voinţa îşi are geniul ei, iar geniul desfide orice previziune. Prin intermediul acestor voinţe geniale, elanul vieţii, ce străbate materia, obţine de la ea, pentru viitorul speciei, promisiuni ce nu puteau fi nici măcar puse în discuţie în momentele de început ale speciei. Mergînd dinspre solidaritatea socială înspre fraternitatea umană, ne rupem deci de o anumită natură, însă nu de natura în întregul ei. Am putea spune, abătîndu-ne oarecum de la sensul expresiilor lui Spinoza, că omul se desprinde de Natura naturată spre a reveni la Natura naturantă.

Între cele două morale se află deci întreaga distanţă de la repaos la mişcare. Prima este, în principiu, imuabilă; şi chiar dacă se schimbă, uită curînd modificarea suportată ori nici măcar nu o recunoaşte. Căci forma pe care această morală o îmbracă în orice moment se pretinde a fi forma definitivă. Cealaltă morală este însă o propulsie, o exigenţă de mişcare; ea este, în principiu, mobilitate. Prin acest fapt ea îşi va putea dovedi – şi doar din acest punct de vedere se va putea ea defini – propria-i superioritate. Fie dată prima morală: în nici un chip nu veţi reuşi să rezulte din ea ce-a de-a doua morală, la fel cum nu puteţi extrage mişcarea din una ori mai multe poziţii ale unui mobil. Din contra, mişcarea este înfăşurătoarea imobilităţii, fiecare poziţie parcursă de un mobil fiind concepută, ba chiar percepută drept o virtuală oprire. Dar nu avem deloc nevoie de o demonstraţie după toate regulile: căci înainte de a fi reprezentată, superioritatea este trăită, şi n-ar putea fi demonstrată de n-a fost mai întîi simţită ca atare. Apare aici o diferenţă de accent vital. Cel ce practică în mod regulat morala cetăţii resimte acel sentiment de bunăstare comun societăţii şi insului, sentiment ce manifestă interferenţa rezistenţelor materiale. Dar sufletul ce se deschide, şi în ochii căruia orice obstacol material cade, este în întregime dăruit bucuriei. Plăcerea şi bunăstarea vor fi reprezentînd ceva important; dar cu atît mai mult, bucuria! Căci aceasta de pe urmă nu era deloc conţinută în

plăcere şi bunăstare, de vreme ce ele sînt cele ce se regăsesc virtual în cuprinsul bucuriei. În fond, cele două stări sînt de fapt oprire ori bătutul pasului pe loc; doar ultima este înaintare propriu-zisă.

De aceea prima morală este relativ uşor de formulat, nu însă şi cea de-a doua. Inteligenţa şi limbajul nostru se referă la lucruri, dar se simt mai puţin în largul lor cînd sînt nevoite să reprezinte tranziţiile ori progresul. Morala Evangheliilor este în chip esenţial morala unui suflet deschis: n-am fost oare îndreptăţiţi să spunem că ea frizează paradoxul şi chiar contradicţia, în cele mai precise dintre recomandările ei? Dacă bogăţia este un semn rău, nu-i vătămăm oare pe cei săraci dăruindu-le averile noastre? Dacă acel ce a primit o palmă întinde şi celălalt obraz, cum rămîne cu dreptatea, fără de care n-ar mai exista poate caritate? Însă paradoxul cade, iar contradicţia se anulează, dacă vom avea în vedere intenţia acestor maxime, care este aceea de a induce o anume stare sufletească. Căci nu pentru sărac, ci pentru sine bogatul trebuie să-şi părăsească averile: fericiţi cei săraci cu duhul! Frumos nu este nici să fii lipsit de ceva, nici chiar să te lipseşti tu însuţi în mod voit, ci să nu simţi lipsa ca atare. Actul prin care sufletul se deschide are drept efect lărgirea şi înălţarea către spiritualitatea pură a unei morale pusă în lanţuri şi materializată într-o serie de formule; iar această morală devine în raport cu morala deschisă, un fel de instantaneu luat asupra mişcării. Acesta este sensul profund al opoziţiilor ce se succed în Predica de pe munte: „Vi s-a spus că"... „Ci eu vă spun vouă că..." Pe de o parte închiderea, pe cealaltă parte, deschiderea. Nu este abolită morala curentă: ci ea este preluată şi prezentată ca un moment de-a lungul unei desfăşurări progresive. Nu se renunţă la vechea metodă, ci ea este integrată într-o alta mai cuprinzătoare, aşa cum se petrece cu staticul care, absorbit de dinamic, devine un moment particular al acestuia. Spre a fi în bună regulă, ar fi necesară o expresie directă pentru tendinţă şi mişcare; dar dacă voim – şi

este necesar, de altfel – să le traducem în limbajul imobilității și al staticului, vom obține formule aflate în imediata apropiere a contradicției. Ar fi ca și cum am compara impracticabilitatea anumitor precepte evanghelice cu ceea ce au ilogic primele explicații date diferențialelor. De fapt, între morala antică și creștinism există un raport asemănător celui dintre vechea matematică și matematicile moderne.

Geometria anticilor a putut furniza soluții particulare, considerate ca un fel de aplicații anticipate ale metodelor noastre generale. Însă ea nu a desprins propriu-zis aceste metode; nu se afla acolo elanul ce ar fi putut declanșa saltul de la static la dinamic. Cel puțin, a fost împinsă cît mai departe cu putință imitarea dinamicului de către static. Aceasta este impresia noastră cînd comparăm, de exemplu, doctrina stoicilor cu morala creștină. Ei se proclamau cetățeni ai lumii, adăugînd că toți oamenii sînt frați, izvodiți fiind din același Dumnezeu. Cuvintele sînt aproape aceleași; însă nu și-au aflat un același ecou, întrucît nu au fost spuse cu un același accent. Stoicii au dat exemple foarte frumoase. Dar n-au reușit să antreneze alături de ei întreaga omenire, pentru că stoicismul este în chip esențial o filosofie. Filosoful care se îndrăgostește de o doctrină atît de înaltă, care face corp comun cu ea, o animă, neîndoielnic, practicînd-o: astfel, iubirea lui Pygmalion a știut să dăruiască viață statuii odată sculptată. Dar de aici pînă la entuziasmul care se propagă de la un suflet la altul în mod indefinit, asemenea unui incendiu, calea este lungă. O astfel de emoție se va putea explicita în mod evident în ideile constitutive ale unei doctrine și chiar în mai multe doctrine diferite ce nu au altă asemănare decît o comunitate de spirit: însă emoția e cea care precede, nu urmează ideea. Spre a regăsi cîte ceva din această emoție și în antichitatea clasică, nu la stoici ar trebui să ne raportăm, ci la cel care a fost inspiratorul celor mai mari filosofii ale Greciei, fără ca măcar să fi întemeiat o doctrină, fără să fi scris nimic: Socrate. Este bine cunoscut că Socrate

pune mai presus de orice activitatea rațională și, în mod special, funcția logică a spiritului. Ironia ce o poartă cu sine în tot locul este sortită să îndepărteze opiniile ce nu au trecut prin proba reflecției, să le rușineze de ele însele, dacă putem spune astfel, punîndu-le în flagrantă contradicție cu ele însele. Dialogul, așa cum îl înțelegea Socrate, a dat naștere dialecticii platoniciene și, prin urmare, metodei filosofice esențial rațională pe care o practicăm încă. Obiectul acestui dialog este să atingă concepte pe care ulterior le vom cuprinde în definiții. Conceptele vor deveni Ideile platoniciene, iar teoria ideilor, la rîndul ei, va servi drept model construcțiilor metafizicii tradiționale, și ele raționale prin chiar esența lor. Socrate merge chiar mai departe: el face din virtutea însăși o știință. El identifică practicarea binelui cu cunoașterea pe care o avem despre bine, pregătind astfel doctrina care va absorbi viața morală în exercițiul rațional al gîndirii. Niciodată nu i s-a acordat un mai înalt loc rațiunii. Iată, pe scurt, ceea ce reține atenția dintru început. Dar să analizăm mai îndeaproape cele spuse. Socrate învață pentru că oracolul din Delphi s-a rostit. El este purtătorul unei misiuni; este sărac, și trebuie să rămînă sărac. Trebuie să se amestece cu poporul, să devină însuși poporul, limbajul său trebuie să întîlnească rostirea populară. Nu va scrie nimic, pentru ca gîndirea-i să se poată comunica vie spiritelor ce o vor împărtăși, la rîndul lor, altor spirite. Este insensibil la foame, la frig, deși deloc ascet, dar eliberat de necesități precum și din sclavia cărnii. Îl însoțește un „daimon", care-și face auzit glasul cînd se impune cu necesitate un avertisment. Și Socrate crede atît de mult în acest „semn daimonic", încît mai curînd ar muri decît să nu-l urmeze. Dacă refuză să se apere dinaintea tribunalului popular, dacă pășește el însuși în întîmpinarea propriei condamnări, este astfel tocmai pentru că daimonul n-a făcut nimic pentru a-l întoarce. Pe scurt, misiunea lui este de ordin religios și mistic, în sensul pe care-l atribuim astăzi acestor cuvinte. Învățătura lui, atît de perfect rațională, este

legată de ceva ce pare a depăşi pura raţiune. Dar toate acestea nu transpar din chiar învăţămintele lui? Dacă rostirile inspirate, în orice caz, lirice, pe care Socrate le mînuieşte cu îndemînare în dialogurile lui Platon, nu i-ar fi aparţinut lui, ci lui Platon însuşi, dacă limbajul învăţătorului ar fi fost dintotdeauna cel pe care i-l atribuie Xenofon, cum am mai putea înţelege entuziasmul ce i-a înflăcărat pe discipolii lui şi a străbătut veacurile? Stoici, epicureici, cinici, toţi moraliştii Greciei se trag din Socrate şi aceasta nu numai pentru că – aşa cum s-a spus întotdeauna – ei ar fi dezvoltat pe diverse direcţii doctrina maestrului. Ci mai ales pentru că ei au preluat atitudinea creată de Socrate, care era, de altfel, atît de puţin conformă spiritului grec: atitudinea Înţeleptului. Cînd filosoful, închizîndu-se în înţelepciunea lui, se desprinde de oamenii obişnuiţi fie pentru a-i învăţa, fie pentru a le servi drept model, fie, pur şi simplu, pentru a se îndeletnici cu munca lui de perfecţionare interioară, Socrate cel viu este prezent acolo, Socrate acţionînd prin incomparabilul prestigiu al personalităţii sale. Să mergem mai departe. S-a spus că el a coborît filosofia din ceruri, pe pămînt. Dar cum vom mai înţelege atunci viaţa, şi mai ales moartea lui, dacă totuşi concepţia despre suflet pe care Platon i-o atribuie în Phaidon, nu ar fi fost de fapt a lui? Ba mai mult: miturile lui Platon referitoare la suflet, la originea lui, la căderea lui în trup, fac oare altceva decît să traducă în termenii gîndirii platoniciene o emoţie creatoare, emoţie imanentă învăţăturii morale a lui Socrate? Faţă de starea sufletească socratică, miturile sînt ceea ce este un program explicativ faţă de o simfonie; ele s-au păstrat alături de dialectica platoniciană, au traversat pe ascuns toată metafizica elină şi s-au ivit din nou la lumină odată cu neo-platonismul alexandrin, poate odată cu Ammonius, dar sigur odată cu Plotin, cel care s-a declarat urmaşul lui Socrate. Miturile au furnizat sufletului socratic un corp doctrinar comparabil cu cel ce va anima spiritul evanghelic. În ciuda asemănării lor, ori poate tocmai din cauza ei, cele două metafizici s-au dedat disputei înainte ca una să fi absorbit tot ceea ce avea mai bun cealaltă: iar o vreme, lumea s-a putut întreba dacă va deveni creştină ori neo-platonică. Socrate era cel care înfrunta pe Iisus. Să rămînem totuşi la Socrate. Întrebarea este de a şti ce ar fi putut face acest geniu extrem de practic, în altă societate şi în alte circumstanţe, dacă n-ar fi fost atins de tot ceea ce era mai periculos în empirismul moral al vremii lui şi în incoerenţele democraţiei ateniene, dacă n-ar fi fost nevoit să înceapă cu ceea ce era mai urgent, stabilind drepturile raţiunii, dacă n-ar fi împins astfel intuiţia şi inspiraţia pe ultimul loc, şi dacă, în fine, grecul care era n-ar fi îmblînzit în el orientalul ce ar fi voit să fie. Am distins deja sufletul închis şi sufletul deschis : cine ar mai vrea să-l rînduiască pe Socrate printre sufletele închise? Ironia însoţea toate învăţămintele socratice, iar lirismul se ivea arareori; dar în măsura în care aceste izbucniri ale lirismului au eliberat calea unui nou spirit, ele au fost întru totul hotărîtoare pentru omenire.

Între sufletul închis şi sufletul deschis afli sufletul ce stă să se deschidă. Între imobilitatea omului aşezat şi mişcarea aceluiaşi om care aleargă, se află înălţarea, atitudinea luată cînd se ridică din imobilitate. Pe scurt, observăm în planul moralei o tranziţie de la static, la dinamic. Starea aceasta intermediară ar trece nebăgată în seamă dacă n-am lua, încă din poziţiile repaosului, întreg elanul necesar spre a trece brusc tot trupul înspre mişcare. Dar această stare ne atrage atenţia atunci cînd ne oprim – semn obişnuit al unei insuficienţe la nivelul elanului. Să spunem acelaşi lucru şi sub o altă formă. Am văzut deja că la nivelul moralei, staticul pur ţine de ordinea infra-intelectualului, iar dinamicul pur – de supraintelectual. Unul a fost voit de natură, celălalt este aportul geniului uman. Primul caracterizează un sistem de obişnuinţe ale omului ce corespund simetric anumitor instincte ale animalului; este deci mai puţin decît inteligenţa. Cel de-al doilea este aspiraţie, intuiţie şi emoţie; este analizabil în idei ce vor fi notaţii intelectuale

a căror detaliere poate fi urmărită la nesfîrşit. Conţin deci toată intelectualitatea pe care am voi-o, asemenea unei unităţi ce învăluie şi depăşeşte o multiplicitate incapabilă să o echivaleze. Între cei doi termeni se află inteligenţa însăşi. Tot aici şi-ar fi aflat spaţiu de locuire şi sufletul omenesc, dacă ar fi pornit de la unul din termeni fără a-l atinge însă şi pe celălalt. Ar fi stăpînit astfel morala sufletului închis, care n-ar mai fi putut atinge sau, mai curînd, n-ar mai fi putut crea morala sufletului deschis. Atitudinea lui, efect al unei redresări, l-ar fi făcut să atingă planul intelectualităţii. În raport cu cele ce tocmai le-a părăsit, un astfel de suflet va practica indiferenţa sau insensibilitatea, instalîndu-se în „ataraxia" ori în „apatheia" stoicilor şi epicureicilor. În raport cu cele pozitive aflate în ea, viaţa acestui suflet va fi o continuă contemplare, dacă detaşarea lui de cele vechi se doreşte o alipire la cele noi; se va confirma deci idealul lui Platon şi al lui Aristotel. Sub orice aspect am considera-o, atitudinea îi va fi dreaptă, mîndră, cu adevărat demnă de admiraţie, şi rezervată, de altfel, elitelor. Filosofii plecate de la principii extrem de diferite pot coincide în interiorul acestei atitudini. Şi aceasta pentru că există o singură cale de a ajunge de la acţiunea izolată într-un cerc la acţiunea ce se desfăşoară într-un spaţiu liber, de la repetiţie la creaţie, de la infra-intelectual la supra-intelectual. Cel ce se opreşte la mijloc este în mod necesar în regiunea contemplaţiei pure şi practică, în orice caz în mod natural, nemaifiind legat de un termen şi nefiind ajuns pînă la celălalt, această jumătate de virtute care este detaşarea.

Vorbim despre inteligenţa pură, care se închide în ea însăşi, judecînd că scopul vieţii este ceea ce anticii numeau „ştiinţă" sau contemplaţie. Pe scurt, vorbim despre ceea ce caracterizează în principal morala filosofilor greci. Însă nu va mai fi vorba doar despre filosofia greacă sau orientală, ci vom avea de a face cu lumea în întregul ei, dacă vom considera inteligenţa ca simplă elaboratoare ori coordonatoare a materia-

lelor infra-intelectuale şi supra-intelectuale, la care ne-am referit în prezentul capitol. Pentru a determina esenţa însăşi a datoriei, am desprins cele două forţe care acţionează asupra noastră: pe de o parte impulsul, pe de cealaltă parte atracţia. Era necesar acest demers, şi tocmai pentru că nu l-a întreprins, tocmai pentru că s-a întreţinut cu intelectualismul ce astăzi covîrşeşte totul, filosofia n-a reuşit parcă niciodată să explice cum o morală poate atrage la sine atîtea suflete. Dar procedînd astfel, expunerea noastră se condamnă la a rămîne schematică. Tot ceea ce este aspiraţie tinde să se consolideze, luînd forma obligaţiei stricte. Iar ceea ce este obligaţia strictă tinde să se sporească, să se lărgească, înglobînd aspiraţia. De aceea, presiune şi aspiraţie îşi dau întîlnire în regiunea gîndirii, acolo unde se elaborează conceptele. Rezultă reprezentările, multe dintre ele mixte, reunind laolaltă şi ceea ce este cauză a presiunii, şi ceea ce este obiect al aspiraţiei. Dar asta înseamnă că am pierdut din vedere presiunea şi aspiraţia pură ce acţionează efectiv asupra voinţelor noastre. Nu mai vedem decît conceptul în care s-au topit două obiecte distincte cărora le erau ataşate presiunea şi respectiv aspiraţia. Conceptul este cel ce va exercita o acţiune asupra noastră. Eroarea aceasta explică eşecul moralelor propriu-zis intelectualiste, adică al majorităţii teoriilor filosofice ale datoriei. Asta nu înseamnă că o idee pură nu ar avea nici o influenţă asupra voinţei noastre, dar influenţa n-ar fi eficace decît dacă ar putea fi unica influenţă de noi suportată. Căci ea rezistă cu greu la influenţe antagoniste, şi chiar dacă le învinge, îşi datorează triumful faptului că în individualitatea şi independenţa acelor influenţe reapar, în integralitatea forţei lor, presiunea şi aspiraţia, ce au renunţat fiecare la propria acţiune lăsîndu-se laolaltă cuprinse şi reprezentate într-o idee.

Ar fi lungă paranteza pe care ar trebui s-o deschidem dacă am vrea să ţinem seama de cele cuvenite fiecăreia dintre cele două forţe, una socială şi cealaltă supra-socială, una de

impulsiune şi cealaltă de atracţie, amîndouă conlucrînd la eficienţa mobilurilor morale. Un om cinstit va spune, de exemplu, că el acţionează din respect faţă de sine, din sentimentul demnităţii umane. Evident, el nu s-ar fi exprimat astfel dacă n-ar fi început prin a se scinda în două personalităţi: cea care va deveni el însuşi dacă se va lăsa purtat de către ea, şi cea înspre care îl înalţă voinţa lui: eul ce respectă nu este acelaşi cu eul respectat. Care este deci acest ultim eu? în ce anume constă demnitatea lui? De unde vine respectul pe care-l inspiră? Să lăsăm la o parte analiza respectului, unde am afla mai ales o nevoie de a se anula pe sine, atitudinea învăţăcelului dinaintea maestrului sau, mai curînd, spre a vorbi în limbaj aristotelic, a accidentului în faţa esenţei. Nu ne va mai rămîne atunci decît să definim eul superior în faţa căruia se închină personalitatea mijlocie. Acesta va fi mai întîi acel „eu social" despre care deja am spus cîte ceva, interior fiecăruia. Dacă vom admite, fie numai teoretic, că acesta ţine de o „mentalitate primitivă", vom vedea că respectul de sine coincide cu sentimentul acelei solidarităţi între individ şi grupul său, în care grupul rămîne prezent şi pentru individul izolat, îl supraveghează, îl încurajează sau îl apără, cere, în fine, să fie consultat şi ascultat. Dincolo de societatea însăşi, există puteri supranaturale de care grupul depinde şi care fac societatea responsabilă de actele individului; presiunea eului social se exercită cu toată forţa acestor energii acumulate. De altfel, individul nu se supune doar din cauza obişnuinţei disciplinei ori din teamă de pedeapsă: grupul căruia îi aparţine se situează cu necesitate deasupra altora, fie măcar pentru a-şi exalta curajul în luptă; iar conştiinţa acestei superiorităţi de forţe asigură insului o mai mare putere, laolaltă cu toate desfătările orgoliului. Ne vom convinge uşor de aceasta luînd în discuţie o mentalitate mai „evoluată". Să ne gîndim numai cîtă mîndrie, dar şi cîtă energie morală se cuprinde în acel: *Civis sum romanus*; pentru un cetăţean roman, respectul de sine trebuie să se fi confundat cu ceea ce am numi astăzi naţionalismul lui. Dar nu este deloc necesar să facem apel la istorie sau la preistorie pentru a vedea că respectul de sine coincide cu amorul-propriu al grupului. Este suficient să observăm cele întîmplate sub ochii noştri în societăţile mici constituite în interiorul societăţii celei mari, atunci cînd oamenii se văd apropiaţi unii de ceilalţi prin cîteva trăsături distinctive care marchează o superioritate reală sau aparentă, dar care îi aşază pe toţi deoparte. Respectului de sine practicat de orice om, i se adaugă atunci un respect adiţional, cel al eului care este un simplu om pentru un eu eminent între oameni; toţi membrii grupului se „ţin deoparte" şi îşi impun o „ţinută"; se naşte un „sentiment de onoare" care este una cu spiritul corpului. Acestea sînt primele componente ale respectului faţă de sine. Considerat sub acest aspect, imposibil de izolat astăzi decît printr-un efort de abstracţie, respectul de sine obligă prin tot ceea ce aduce cu el din presiunea socială. Impulsul va deveni în mod manifest atracţie dacă respectul de „sine" era de fapt respectul faţă de o personalitate admirată şi venerată, a cărei imagine o purtăm în noi înşine, tinzînd să ne confundăm cu ea aşa cum copia aspiră să se suprapună modelului. În fapt, nu este chiar aşa, căci expresia poate evoca oricît ideea de repliere asupra sinelui însuşi; asta nu înseamnă că respectul de sine este mai puţin un sentiment social, atît de-a lungul evoluţiei lui, cît şi la origine. Dar marile figuri morale ce au punctat istoria se întîlnesc deasupra veacurilor, deasupra cetăţilor noastre omeneşti. Şi împreună, ele alcătuiesc o cetate divină în care ne invită să intrăm. Este posibil să nu le auzim cu claritate vocea, dar asta nu înseamnă că chemarea nu ar fi fost rostită. Iar în străfundul sufletului nostru ceva îi răspunde, şi din societatea reală în care ne aflăm, ne trezim transportaţi, graţie gîndirii, în spaţiul societăţii ideale. Înspre ea se înalţă laudele noastre atunci cînd ne închinăm dinaintea demnităţii umane din noi, cînd declarăm că acţionăm din respect pentru noi înşine. Este adevărat că acţiunea exercitată asupra noastră de către

persoane distincte tinde astfel să devină impersonală. Şi caracterul impersonal se accentuează şi mai mult în ochii noştri cînd moraliştii ne povestesc că de fapt raţiunea, cea prezentă în fiecare din noi, face demnitatea omului. Va trebui totuşi să ne înţelegem bine asupra acestui punct. Nimeni nu va contesta că raţiunea este cu adevărat marca distinctivă a omului; la fel, vom fi de acord şi cu valoarea ei eminentă, în sensul în care are valoare şi o minunată operă de artă. Dar trebuie să ne explicăm totuşi de ce anume poate ea comanda în chip absolut şi cum reuşeşte să se facă ascultată. Raţiunea nu poate decît să invoce argumente cărora se pare că este întotdeauna permis să le fie opuse alte argumente. Deci nu vom spune doar că raţiunea, prezentă în fiecare dintre noi, se impune respectului nostru şi ne capătă supunerea în virtutea valorii ei eminente. Ci vom adăuga că dincolo de raţiune există oameni care au îndumnezeit omenirea şi care au imprimat raţiunii un caracter divin, atributul acesta fiind esenţial pentru umanitate. Ei sînt cei care ne atrag înspre o societate ideală, în vreme ce noi cedăm presiunii unei societăţi reale.

Toate noţiunile morale se întrepătrund, dar nici una nu este mai instructivă decît aceea de dreptate: mai întîi, pentru că ea cuprinde în sine majoritatea celorlalte noţiuni; apoi pentru că poate fi tradusă în formule simple în ciuda marii ei complexităţi şi, în fine, mai ales pentru că în interiorul ei se includ una în cealaltă cele două forme ale obligaţiei. Dreptatea a evocat dintotdeauna idei de egalitate, de proporţie şi compensaţie. *Pensare*, din care derivă „compensaţie" şi „recompensă", are sensul de a cîntări; justiţia era reprezentată cu o balanţă în mînă. Echitate înseamnă egalitate. Regulă şi bună aşezare după reguli, rectitudine şi regularitate, sînt cuvinte ce desemnează linia dreaptă. Referinţele acestea la geometrie şi aritmetică sînt caracteristice justiţiei de-a lungul întregii sale istorii. Încă din vremea schimbului noţiunea de justiţie trebuie să se fi conturat cu precizie. Oricît de rudimentară ar fi fost o societate,

practica totuşi trocul; şi acesta n-ar fi putut fi practicat dacă oamenii nu s-ar fi întrebat dacă valoarea a două obiecte schimbate este aceeaşi, adică pot fi schimbate pe un acelaşi al treilea obiect. Această egalitate de valoare s-a erijat în regulă, regula a intrat în uzanţele grupului, „întregul obligaţiei" s-a alăturat lor, aşa cum am spus : iată deja justiţia în forma ei precisă, cu întreg caracterul ei imperios precum şi cu ideile de egalitate şi reciprocitate alăturîndu-i-se. Dar justiţia nu se va aplica doar schimburilor de obiecte. În mod treptat, ea se va extinde la relaţiile dintre persoane, fără a se fi putut totuşi detaşa uşor de orice consideraţie asupra lucrurilor şi schimbului. Atunci, ea va consta mai ales în reglarea impulsurilor naturale, introducînd ideea unei reciprocităţi nu mai puţin naturale, cum ar fi de exemplu aşteptarea unui rău echivalent celui pe care l-am cauzat. În societăţile primitive, atentatele contra persoanelor nu interesau comunitatea decît în mod excepţional, cînd actul săvîrşit îi dăuna ei însăşi, abătînd mînia zeilor. Persoana lezată, ori familia ei, nu avea decît să-şi urmeze instinctul, să reacţioneze conform naturii, să se răzbune. Iar represaliile puteau fi mai mari decît ofensa dacă acest schimb de procedee dăunătoare n-ar fi apărut vag supus regulii generale a schimburilor. Este adevărat că disputa risca să se eternizeze, „vendetta" continuîndu-se la nesfîrşit între cele două familii, dacă una dintre ele nu se hotăra să accepte o despăgubire pecuniară: atunci s-a desprins cu claritate noţiunea de compensaţie, deja cuprinsă în cele de schimb ori de reciprocitate. Acum, societatea se însărcinează să pedepsească ea însăşi, să reprime orice act de violenţă; s-ar spune că societatea exercită justiţia, dacă vom numi deja astfel regula la care se raporta societatea spre a pune capăt diferendelor dintre indivizi ori dintre familii. Ea măsura de altfel pedeapsa după gravitatea ofensei întrucît fără acest act, nu ar mai fi existat nici un interes ca omul să se oprească odată pornit pe panta facerii răului, şi n-ar mai fi existat riscuri în plus de ar fi mers pînă la capăt. Ochi pentru

ochi, dinte pentru dinte, stricăciunea suportată trebuie să fie întotdeauna egală cu cea cauzată. Dar un ochi merită întotdeauna un alt ochi, iar dintele valorează de fiece dată cît un alt dinte? Trebuie să se țină seama și de calitate, ca și de cantitate: legea talionului nu se va aplica decît în interiorul unei clase. Aceeași pagubă suportată, aceeași ofensă suferită, va necesita o compensație mai mare ori va reclama o pedeapsă mai gravă dacă victima aparține unei clase mai înalte. Pe scurt, egalitatea poate avea ca obiect un raport, devenind astfel proporție. Oricît de mare ar fi varietatea lucrurilor îmbrățișate de justiție, ea se definește în același mod. Și nu-și va modifica formula nici într-o stare mai avansată de civilizație, cînd se va extinde la relațiile între guvernanți și guvernați și, mai general, la relațiile dintre categoriile sociale. Justiția va introduce într-o situație de fapt considerații asupra egalității ori proporției, care vor reprezenta ceva matematic definit, deci aparent definitiv. Este neîndoielnic faptul că forța s-a aflat la originea împărțirii vechilor societăți în clase subordonate unele altora. Însă o subordonare preluată prin obișnuințe sfîrșește prin a părea naturală, ea căutîndu-și sieși o explicație: dacă clasa inferioară și-a acceptat atîta vreme locul, ea se va putea supune încă și atunci cînd va fi devenit în chip virtual cea mai puternică, obișnuită fiind să atribuie conducătorilor o superioritate în ordinea valorii. Superioritatea aceasta ar putea fi de altfel reală dacă acești conducători au știut să profite de înlesnirile lor spre a se perfecționa intelectual și moral; dar în egală măsură, ar putea fi doar o aparență cultivată cu grijă. Oricum ar fi, reală ori aparentă, ea nu va fi trebuit decît să dureze, părînd astfel congenitală: trebuie să existe o superioritate înnăscută, de vreme ce există și privilegiul ereditar! Natura, care a voit societăți disciplinate, a predispus omul acestei iluzii. Și Platon o împărtășea, cel puțin în ceea ce privește republica lui ideală. Dacă vom considera astfel ierarhia claselor, sarcinile și avantajele vor fi tratate ca un fel de masă comună, repartizată apoi indivizilor

în funcție de valoarea lor și, prin urmare, în funcție de serviciile aduse de ei. Justiția își păstrează balanța; ea măsoară și proporționează. – Cum să trecem de la această justiție care poate să nu se exprime în termeni utilitari, dar care nu rămîne mai puțin fidelă originilor ei mercantile, la acea justiție ce nu presupune nici schimburi, nici servicii, fiind pură și simplă afirmare a dreptului inviolabil și a incomensurabilității persoanei față de toate celelalte valori? Înainte de a răspunde la această întrebare, să ne oprim puțin la magica virtute a limbajului, adică la puterea pe care un cuvînt știe să o confere unei noi idei, atunci cînd acel cuvînt atinge ideea după ce a luat forma unui obiect preexistent, puterea conferită ideii de către cuvînt modificînd obiectul și influențînd retroactiv trecutul. În orice mod ne-am reprezenta trecerea de la justiția absolută, fie că ea s-ar fi realizat în mai multe etape ori dintr-o dată, tot este în joc o faptă creatoare. A survenit ceva care ar fi putut să nu fie, care n-ar fi fost, în absența unor anumite circumstanțe, fără anumiți oameni, poate chiar fără un om anume. Însă în loc să gîndim noul care s-a înstăpînit asupra vechiului, înglobîndu-l într-un întreg imprevizibil, preferăm să considerăm ceea ce este vechi drept o parte a întregului ce ar fi preexistat atunci în chip virtual. Concepțiile asupra justiției, ce s-au succedat în societățile celor vechi, n-ar fi fost deci decît viziuni parțiale, incomplete, ale unei justiții integrale care este în mod precis actuala noastră justiție. Inutil să mai analizăm în amănunt acest caz particular al unei foarte generale iluzii, puțin remarcate de filosofi, dar care a viciat un însemnat număr de doctrine metafizice și care ridică insolubile probleme teoriei cunoașterii. Să spunem doar că ea este legată de obișnuința noastră de a considera orice mișcare înspre înainte drept progresivă îngustare a distanței dintre punctul de pornire (care este dat în mod efectiv) și punctul de sosire care există ca stație doar în măsura în care mobilul preferă să se oprească acolo. Pentru că poate fi întotdeauna considerată astfel atunci cînd și-a atins termenul, nu rezultă că mișcarea constă în

apropierea de acel termen : un interval ce nu are decît o extremitate nu se poate micşora puţin cîte puţin de vreme ce nu este încă interval. El *s-ar fi micşorat* cu adevărat puţin cîte puţin dacă mobilul ar fi creat, prin oprirea lui reală ori virtuală, o altă extremitate, noi considerîndu-l retroactiv, sau simplu, atunci cînd îi urmărim mişcarea în desfăşurarea ei, reconstituind-o dinainte în acest mod, de-a-ndărătelea. De toate acestea nu ne dăm însă seama de obicei: punem în lucrurile însele, în forma unei preexistenţe a posibilului în real, această previziune retrospectivă. Iluzia reprezintă fundalul acestei probleme filosofice, căreia dihotomia lui Zenon i-a servit de model. Tot pe aceasta o vom regăsi şi în morală, atunci cînd formele din ce în ce mai cuprinzătoare ale justiţiei relative sînt definite drept aproximări progresiv crescătoare ale justiţiei absolute. Încă o dată, va trebui să spunem că aceasta din urmă odată postulată, celelalte pot fi considerate ca fiind tot atîtea staţii de-a lungul unui drum care, retrospectiv schiţat de noi, conduce înspre justiţia absolută. Va trebui să mai adăugăm că nu este în joc o înaintare gradată ci, într-un anumit moment, saltul brusc. Va fi interesant de stabilit punctul precis în care se produce acest salt. Şi nu mai puţin instructiv va fi de cercetat cum de, odată concepută într-o formă de altminteri vagă, justiţia absolută se va păstra atît de multă vreme în starea de ideal respectat, de care nici nu se punea problema de a-l realiza ca atare. Asupra primului punct vom spune doar că anticele inegalităţi de clasă, primitiv impuse prin forţă iar apoi acceptate ca inegalităţi de valoare şi de prestaţii efectuate sînt, din ce în ce mai adesea, supuse criticilor claselor inferioare. Conducătorii valorează din ce în ce mai puţin întrucît, prea siguri de ei înşişi, destind tot mai mult tensiunea interioară căreia îi ceruseră o mai mare putere a inteligenţei şi voinţei, şi care le consolidase de fapt stăpînirea. S-ar fi menţinut totuşi dacă ar fi ştiut să rămînă uniţi; însă în virtutea tendinţei lor de a-şi afirma individualitatea, va veni ziua cînd printre ei se vor găsi ambiţioşi

ce se vor pretinde stăpîni, căutînd un sprijin în clasele inferioare, mai ales că acestea au deja un anumit interes: fără superiorităţi native deci pentru cel ce aparţine claselor superioare; farmecul s-a risipit. În acest fel aristocraţia tinde să se piardă în democraţie, doar pentru că inegalitatea politică este ceva instabil, cum instabilă va fi şi egalitatea politică atunci cînd se va realiza pe deplin; pentru că şi ea este tot un simplu fapt ce admite deci excepţii şi tolerează, de exemplu, sclavia în cetate. Dar toate echilibrele acestea atinse în mod mecanic şi totdeauna provizoriu, asemenea balanţei în mîna anticei justiţii, sînt departe de o justiţie comparabilă cu a noastră, a „drepturilor omului", care nu mai evocă idei de relaţie ori măsură ci, din contra, de incomensurabilitate şi absolut. Justiţia aceasta nu va comporta o reprezentare completă decît „la infinit", cum spune matematica; nu poate fi formulată în termeni categorici şi precişi, într-un moment determinat, decît prin interdicţii. Dar prin ceea ce are ea pozitiv procede din creaţiile succesive, fiecare dintre acestea fiind o realizare tot mai completă a personalităţii şi, în consecinţă, a omenirii întregi. Realizarea aceasta nu este posibilă decît prin intermediul legilor, deci presupune acordul societăţii. În zadar am pretinde că justiţia absolută s-ar face pe sine de la sine, puţin cîte puţin, în virtutea stării sufleteşti a unei societăţi într-un anumit moment al istoriei ei. Este un salt înainte ce nu se realizează decît dacă societatea s-a hotărît să încerce o experienţă: dar pentru aceasta, societatea trebuie să se lase convinsă, pusă în mişcare. Iar mişcarea a fost întotdeauna controlată de cineva. În zadar vom pretinde că acest salt înainte nu presupune, în spatele lui, nici un efort creator, că nu aflăm aici o invenţie comparabilă cu cea a artistului. Ar însemna să uităm că majoritatea marilor reforme împlinite au părut irealizabile la început, şi, de fapt, chiar erau astfel. Ele n-ar fi putut fi înfăptuite decît într-o societate ale cărei stări sufleteşti deja erau ceea ce respectivele reforme urmau să inducă prin realizarea lor. Iar aici aflăm un cerc din care nu ne-am fi putut

elibera dacă unul sau mai multe suflete privilegiate, dilatîndu-şi în ele însele sufletul social, nu l-ar fi depăşit, antrenînd în urma lor întreaga societate. Or, acesta este chiar miracolul creaţiei artistice. O operă genială ce începe prin a deconcerta, va putea crea, încetul cu încetul, prin însăşi prezenţa ei, o concepţie artistică şi o atmosferă artistică ce vor facilita înţelegerea respectivei creaţii. Astfel, aceasta va deveni în mod retrospectiv genială. De nu, ea ar fi rămas ceea ce fusese la început: doar deconcertantă. Într-o speculaţie financiară succesul e cel care proiectează asupra ideii ceva din puterea lui. Ceva asemănător aflăm şi în creaţia artistică, cu diferenţa că succesul, dacă sfîrşeşte prin a covîrşi opera ce şocase iniţial, ţine de o transformare a gustului public, operată de opera însăşi. Aceasta era deci în acelaşi timp forţă şi materie; a ştiut să imprime un anume elan comunicat ei de către artist ori mai curînd însuşi elanul artistului, invizibil dar prezent în operă. Toate acestea le vom spune cu atît mai mult despre invenţia morală, mai ales despre creaţiile succesive care îmbogăţesc din ce în ce mai mult ideea de justiţie. Creaţiile acestea vizează mai ales materia justiţiei, dar nu lasă la o parte nici forma ei. Pentru a începe cu aceasta din urmă, să notăm că dintotdeauna justiţia a apărut ca fiind obligatorie dar multă vreme nu a fost considerată decît drept o obligaţie asemenea celorlalte. În aceste condiţii, o injustiţie nu era nici mai mult nici mai puţin şocantă decît altă infracţiune în toată regula. Sclavii nu aveau parte de justiţie, ori justiţia acordată lor era relativă, aproape facultativă. Mîntuirea poporului nu era doar legea supremă cum, de altfel, s-a şi păstrat ulterior. Ci era proclamată astfel, în vreme ce noi astăzi nu mai cutezăm să erijăm în principiu faptul că ea justifică injustiţia, deşi acceptăm o consecinţă ori alta, a acestui principiu. Să ne oprim puţin, întrebîndu-ne asupra acestui punct; şi să acceptăm faimoasa întrebare: „ce am face dacă am afla că undeva, prin lume, există un om, un nevinovat condamnat să sufere chinuri eterne spre mîntuirea poporului, pentru existenţa

însăşi a umanităţii?" Am fi fost poate de acord, dacă ar fi existat vreun filtru magic care să ne facă să-l uităm pe nenorocitul acela, despre care niciodată nu vom mai şti nimic. Dar dacă am fi fost nevoiţi să ştim de el, să-l purtăm în gîndurile noastre, să ne spunem că omul acela suferă chinuri atroce pentru ca noi să putem exista, că suferinţa lui este una din condiţiile fundamentale ale existenţei în genere, ah, nu! mai curînd să nu mai existe nimic! mai bine să dăm planeta-ntreagă morţii! Ce s-a întîmplat deci? Cum de s-a ivit justiţia din viaţa socială, căreia îi era în chip vag interioară, pentru a pluti deasupra ei şi deasupra a orice altceva, categorică şi transcendentă? Să ne aducem aminte de tonul, de accentul profeţilor lui Israel. Însăşi vocea lor răsună în noi cînd se comit şi se admit mari injustiţii. Din negura veacurilor, ei îşi înalţă protestul. Sigur, după momentul lor istoric, justiţia a devenit, în chip special, mult mai cuprinzătoare. Justiţia de ei propovăduită viza, înainte de toate, poporul lui Israel; indignarea lor împotriva nedreptăţii era însăşi mînia lui Jahve împotriva neascultătorului lui popor ori împotriva duşmanilor acestui popor ales. Dacă unii dintre ei, asemenea lui Isaia, s-au putut gîndi la o justiţie universală, gîndul lor se datorează faptului că Israel, distins de Dumnezeu dintre toate celelalte popoare, legat de Dumnezeu printr-un contract, se înălţa atît de sus deasupra restului umanităţii încît, mai devreme ori mai tîrziu, va fi oricum luat drept model. Cel puţin, ei au împrumutat justiţiei caracterul violent imperios păstrat de ea şi imprimat mai apoi unei naturi indefinit sporite. Dar nici aceste sporiri nu s-au făcut de la sine, singure. Istoricul bine documentat va da fiecăreia dintre ele cîte un nume propriu. Fiecare a fost o creaţie, iar porţile vor rămîne dintotdeauna deschise noilor creaţii. Progresul decisiv pentru materia justiţiei, aşa cum profetismul a fost pentru forma ei, va consta în înlocuirea cu o republică universală cuprinzînd toţi oamenii, a republicii oprite la graniţele cetăţii, care, chiar în interiorul cetăţii însăşi, era legată doar de oamenii liberi. Toate celelalte

de aici decurg, căci dacă poarta a rămas deschisă creaţiilor celor noi, şi astfel va rămîne probabil pentru totdeauna, trebuia ca ea să se deschidă iarăşi şi iarăşi. Ni se pare neîndoielnic că acest de-al doilea progres, trecerea de la închis la deschis, s-a datorat creştinismului, aşa cum primul a fost fapta profetismului evreu. S-ar fi împlinit acest progres prin filosofia pură? Nimic nu este mai instructiv decît de urmărit cum filosofii s-au aflat la un pas de el, l-au atins chiar, şi totuşi l-au pierdut. Să-l lăsăm la o parte pe Platon care, în mod sigur, cuprinde printre Ideile suprasensibile şi ideea de om: nu decurge de aici că toţi oamenii stau sub aceeaşi esenţă? De aici şi pînă la ideea că toţi au aceeaşi valoare fiind oameni, iar comunitatea de esenţă le conferă aceleaşi drepturi fundamentale, nu mai este decît un pas. Însă pasul nu a fost făcut. Ar fi trebuit condamnată sclavia, apoi abandonată ideea pur elină că străinii, fiind barbari, nu pot revendica nici un drept. A fost aceasta o idee propriu-zis grecească? O aflăm în stare implicită în toate locurile unde creştinismul n-a pătruns, atît la moderni cît şi la antici. În China, de exemplu, s-au ivit doctrine morale extrem de elevate, dar care nu s-au preocupat să legifereze în numele omenirii; fără a spune în mod diferit, ele nu se interesează în fapt decît de comunitatea chineză. Şi totuşi, înaintea creştinismului a fost stoicismul: filosofii proclamă că toţi oamenii sînt fraţi, iar înţeleptul este cetăţean al lumii. Însă aceste forme ţineau de un ideal conceput, şi conceput poate drept irealizabil. Nici unul dintre stoici, nici chiar cel care a fost împărat, n-au gîndit că ar fi cu putinţă înlăturarea barierelor dintre oamenii liberi şi sclavi, între barbari şi cetăţenii romani. A trebuit să se ivească creştinismul pentru ca ideea de fraternitate universală, ce implică egalitatea în drepturi şi inviolabilitatea persoanei, să devină cu adevărat activă. Am putea spune că acţiunea a fost greoaie: căci s-au scurs optsprezece secole înainte ca Drepturile omului să fi fost proclamate de puritanii Americii, curînd urmaţi de bărbaţii Revoluţiei franceze. Acţiunea aceasta a început cu cuvîntul de învăţătură al Evangheliei, pentru a se continua indefinit: căci una este idealul prezentat pur şi simplu oamenilor de înţelepţi demni de admiraţie, şi alta este idealul aruncat în lume printr-un mesaj încărcat de iubire şi care cheamă iubirea. De fapt, aici nu mai avem o înţelepciune definită, pe de-a-ntregul formulabilă în maxime. Era mai curînd indicată o metodă, o nouă metodă era dată lumii; ba mai mult, era numit un sfîrşit, anunţat ca fiind numai trecător, care necesita, prin urmare, un efort neîncetat reînnoit. Efortul acesta trebuia, de altfel, să fie, măcar la cîţiva oameni, un efort de creaţie. Metoda consta în a presupune drept posibil ceea ce este efectiv imposibil într-o societate dată, în a reprezenta ceea ce va rezulta pentru sufletul social şi a induce apoi cîte ceva din cele presupuse de această stare sufletească prin propagandă şi prin pildă. Efectul, odată obţinut, îşi va completa retroactiv cauza; sentimente noi, de altminteri estompate, vor suscita noua legislaţie ce părea necesară la apariţia lor, şi care va servi ulterior la consolidarea respectivelor simţăminte. Ideea modernă de justiţie a progresat astfel printr-o serie de creaţii individuale care s-au impus prin eforturi multiple, animate de un acelaşi elan. Antichitatea clasică nu cunoscuse propaganda; justiţia sa avea impasibilitatea senină a zeilor olimpieni. Nevoia de a deveni mai cuprinzătoare, ardoarea de a se propaga, elanul, mişcarea, toate acestea sînt de origine iudeo-creştină. Dar întrucît s-a folosit în continuare acelaşi cuvînt, multă vreme s-a crezut că el desemnează o aceeaşi stare de lucruri. Niciodată nu vom fi repetat îndeajuns că succesivele creaţii, individuale şi contingente, vor fi în general clasate în aceeaşi rubrică, subsumate aceleiaşi noţiuni şi reunite sub acelaşi nume, dacă fiecare dintre ele a făcut-o posibilă pe următoarea şi dacă ele apar prea tîrziu ca şi cum s-ar continua una pe cealaltă. Să mergem mai departe. Numele nu se va aplica numai termenilor deja existenţi ai seriei astfel constituite. Anticipînd asupra celor ce vor fi, numele va desemna întreaga serie, va fi plasat la capătul ei ori, mai bine spus, la infinit. Şi

cum numele există ca atare de multă vreme, vom considera ca existînd tot atît de demult şi chiar dintru eternitate, şi noţiunea totuşi deschisă, cu conţinut indeterminat, reprezentată de acest nume. Fiecare dintre progresele dobîndite va fi cu atît mai mult cuprins în această entitate pre-existentă; realul va consuma idealul, încorporîndu-se, bucată cu bucată, în întregul justiţiei eterne. Aceasta nu este doar starea ideii de justiţie, ci şi cea a ideilor colaterale ei, cum ar fi, de exemplu, ideile de egalitate ori de libertate. Obişnuim să definim progresul justiţiei drept înaintare către libertate şi egalitate. Definiţia este inatacabilă, dar ce vom putea scoate din ea? Ea îşi are valoarea ei doar pentru timpurile care au fost; doar arareori se întîmplă să ne mai orienteze opţiunile de viitor. Să considerăm, de exemplu, libertatea. În mod curent se spune că insul are dreptul la orice libertate ce nu ar leza libertatea celuilalt. Dar concesiunea unei noi libertăţi, care ar avea drept consecinţă o reciprocă uzurpare a tuturor libertăţilor din societatea actuală, ar putea produce un efect invers într-o societate în care această reformă ar modifica şi sentimentele, şi moravurile. De aceea este de obicei imposibil să spunem *a priori* care este doza anume de libertate acordată insului fără a afecta libertatea semenilor lui: căci, odată modificată cantitatea, nici calitatea nu se mai păstrează aceeaşi. Pe de altă parte, egalitatea nu se poate deloc realiza decît pe seama libertăţii, astfel încît ar trebui să începem prin a ne întreba care din ele este preferabilă celeilalte. Însă întrebarea aceasta nu-şi află nici un răspuns general; pentru că sacrificarea cutărei libertăţi, dacă este liber consimţită de cetăţeni, înseamnă tot libertate. Şi în special libertatea care se păstrează va putea fi calitativ superioară dacă reforma săvîrşită în sensul egalităţii a avut drept rezultat o societate în care ne simţim mai bine, încercăm o mai mare bucurie de a acţiona. Orice am face, va trebui să revenim întotdeauna la concepţia asupra creatorilor morali, cei care-şi reprezintă prin gîndire o nouă atmosferă socială, un mediu în care s-ar trăi mai bine, adică o astfel de

societate care, odată experimentată de oameni, aceştia n-ar mai voi în nici un fel să se reîntoarcă la vechea lor stare. Doar în acest mod s-ar putea defini progresul moral; numai că nu-l putem defini decît prea tîrziu, după ce o natură morală privilegiată a creat un sentiment nou, asemenea unei noi bucăţi muzicale, şi pe care l-a comunicat oamenilor, imprimîndu-le propriul lui elan. Reflectînd astfel asupra „libertăţii", „egalităţii" şi „respectării drepturilor", vom observa că între cele două idei de justiţie evidenţiate de noi, una deschisă, cealaltă închisă, aflăm nu o simplă diferenţă de grad, ci o radicală diferenţă de natură. Pentru că justiţia relativ stabilă, închisă, cea care traduce echilibrul automat al unei societăţi deja desfăcute din mîinile naturii, se exprimă în uzanţele cărora li se adaugă „întregul obligaţiei". Iar acest „întreg al obligaţiei" înglobează, pe măsură ce obiceiurile respective sînt acceptate de opinia publică, şi prescripţiile celeilalte justiţii, cea care este deschisă la creaţiile succesive. Celor două materii li se impune astfel o aceeaşi formă, deşi una este furnizată de societate iar cealaltă este creată de geniul omului. Practic ele ar trebui să se confunde. Însă filosoful le va separa, fie chiar cu riscul de a se înşela atît asupra caracterului evoluţiei sociale, cît şi asupra evoluţiei datoriei. Evoluţia socială nu este evoluţia unei societăţi care s-ar fi dezvoltat mai tîrziu graţie unei metode destinate să o transforme ulterior. Între dezvoltare şi transformare nu afli aici nici analogie, nici măsură comună. Pentru că dacă justiţia închisă şi justiţia deschisă sînt cuprinse în legi la fel de imperative, la fel formulate şi exterior asemănătoare, nu înseamnă că ele pot fi explicate într-un acelaşi mod. Nici un exemplu nu ne va arăta mai bine decît acesta dubla origine a moralei şi a celor două componente ale obligaţiei.

Neîndoielnic este că, în actuala stare de lucruri, doar raţiunea trebuie să apară drept imperativă, interesul umanităţii fiind de a atribui conceptelor morale o autoritate proprie şi o putere intrinsecă; iar activitatea morală din cadrul unei societăţi civilizate trebuie să fie esenţial raţională. Cum am mai putea

şti altfel ce să facem în fiecare caz particular? Aici sînt în joc forţe profunde, una de deplasare şi alta de atracţie: nu ne putem raporta în chip nemediat la ele de fiecare dată cînd se cere luată o hotărîre. Căci ar însemna să refacem, cel mai adesea inutil, o muncă pe care atît societatea în genere cît şi elita umanităţii au făcut-o pentru noi. Munca aceasta a sfîrşit prin a formula reguli şi a schiţa un ideal: a trăi moral va fi posibil doar urmînd aceste reguli, doar conformîndu-ne acestui ideal. Doar astfel vom fi siguri că ne vom menţine într-un deplin acord cu noi înşine, căci coerenţa o afli doar în raţional. Doar astfel vor putea fi comparate între ele diversele linii de conduită, doar astfel va putea fi apreciată valoarea lor morală. Acestea sînt atît de evidente, încît abia dacă le-am mai semnalat; aproape întotdeauna au fost subînţelese. Dar din cele spuse va rezulta că expunerea noastră va rămîne schematică şi va risca să pară insuficientă. Într-adevăr, în plan intelectual toate cerinţele morale se întrepătrund în concepte; iar fiece concept, asemenea monadei leibniziene, este mai mult sau mai puţin reprezentativ pentru toate celelalte. Dedesubtul şi deasupra acestui plan aflăm forţele dintre care, fiecare, separat considerată, nu corespunde decît unei părţi din ceea ce a fost proiectat în planul intelectual. Cum inconvenientul acesta al metodei urmată de noi este incontestabil, cum de altfel era şi inevitabil, acum vedem că metoda se impune; şi pentru că am simţit că e imposibil ca ea să nu ridice obiecţii de-a lungul aplicării sale, dorim, spre a concluziona, să caracterizăm şi s-o definim din nou, fiind obligaţi astfel să ne repetăm asupra cîtorva puncte esenţiale şi să spunem din nou, aproape cu aceleaşi cuvinte, ceea ce am spus deja.

N-a existat niciodată o societate umană ai cărei membrii să fie legaţi între ei în felul celulelor unui organism sau, ceea ce ar fi cam acelaşi lucru, ca furnicile unui muşuroi; însă grupările umanităţii primitive au fost, desigur, mai apropiate decît noi de aceste modele. Natura, făcînd din om un animal sociabil, a voit ca această solidaritate să fie strînsă, lărgindu-se totuşi în

măsura în care era necesar ca individul să-şi poată desfăşura mai liber, tot în interesul societăţii, inteligenţa cu care a fost înzestrat. La această constatare ne-am limitat în prima parte a expunerii noastre. Ea va avea o importanţă mediocră pentru o filosofie morală ce ar accepta fără discuţii credinţa în ereditatea a ceea ce este dobîndit: astăzi, omul se va putea deci naşte cu tendinţe extrem de diferite de cele ale strămoşilor lui îndepărtaţi. Dar noi urmăm experienţa, care ne arată transmiterea ereditară a obişnuinţelor contractate drept o excepţie – despre care putem presupune că ar fi putut să nu se producă niciodată –, nu drept un fapt suficient de regulat, de frecvent, pentru a putea determina cu vremea o schimbare profundă în interiorul dispoziţiei naturale. Oricît de radicală ar fi atunci diferenţa între civilizat şi primitiv, ea ţine doar de ceea ce copilul a acumulat încă din primele clipe de trezire a conştiinţei sale. Sînt incluse toate achiziţiile de secole ale omenirii, depozitate în ştiinţa pe care i-o predăm, în tradiţii, în instituţii, în uzanţe, în sintaxa şi în vocabularul limbii pe care el învaţă să o vorbească, pînă şi în gesturile oamenilor ce-l înconjoară. Stratul aceasta dens de pămînt vegetal acoperă astăzi stînca naturii originare. Însă oricît ar reprezenta acest strat efectele lent acumulate ale unor cauze infinit variate, el va trebui totuşi să adopte şi configuraţia generală a solului deasupra căruia odihneşte. Pe scurt, obligaţia pe care o aflăm în adîncurile conştiinţei noastre şi care, aşa cum bine spune cuvîntul, ne leagă de ceilalţi membrii ai societăţii, este o legătură de acelaşi gen cu cea care uneşte furnicile dintr-un muşuroi unele de altele, ori celulele unui organism. Aceasta este forma pe care o va căpăta legătura în discuţie în ochii unei furnici devenită pentru o clipă inteligentă asemenea omului, ori pentru o celulă organică ajunsă la fel de independentă în mişcările ei, cît şi o furnică inteligentă. Vorbim, desigur, despre obligaţia considerată ca simplă formă lipsită de materie: ea este ireductibilul dintotdeauna prezent din natura noastră morală. Se înţelege de la sine că materia ce

se va lăsa cuprinsă în această formă, în cazul unei ființe inteligente, va fi din ce în ce mai coerentă și inteligentă pe măsură ce civilizația înaintează și o nouă materie se ivește permanent, nu neapărat la chemarea acestei forme, ci sub presiunea logică a materiei deja inserate. De asemenea, am văzut și cum o materie ce este propriu-zis făcută pentru a intra într-o formă diferită, care nu mai este adusă, nici chiar indirect, de nevoia conservării sociale, ci de o aspirație a conștiinței individuale, acceptă această formă, dispunîndu-se în planul intelectual, asemenea restului moralei. Dar ori de cîte ori revenim la ceea ce este cu adevărat imperativ în obligație, chiar dacă vom afla în ea tot ceea ce inteligența i-a adăugat spre a o îmbogăți, tot ceea ce rațiunea a pus în jurul ei pentru a o justifica, ne vom plasa de fapt în această structură fundamentală. Atîta despre obligația pură.

O societate mistică ce ar cuprinde în sine întreaga omenire și ar păși, animată de o voință comună, înspre creația neîncetat înnoită, evident că nu se va putea realiza ca atare în viitor, așa cum nici în trecut nu au existat societăți umane cu funcționare organică, comparabile societăților animale. Aspirația pură este o limită ideală, ca și obligația nudă. Nu este mai puțin adevărat că sînt suflete mistice care au știut și știu încă să antreneze societăți întregi în mișcarea lor. Amintirea celor create de aceste suflete, gîndurile despre ce au fost ele, s-au depus în memoria umanității. Fiecare dintre noi o poate readuce la viață, mai ales dacă apropie acest depozit mnemic de imaginea rămasă vie în el, cea a unei persoane ce se împărtășea din această misticitate, iradiind-o în jurul ei. Și chiar dacă nu evocăm vreuna dintre aceste mari figuri, știm totuși că ne-ar fi oricînd posibil, ea exercitînd astfel asupra noastră, o virtuală atracție. Și chiar dacă nu ne interesează persoanele, rămîne formula generală a moralității, acceptată astăzi de umanitatea civilizată. Formula aceasta înglobează două aspecte: un sistem de *ordine* dictate prin exigențele sociale *impersonale*, și un ansamblu de

chemări lansate conștiinței fiecăruia dintre noi prin *persoane* ce reprezintă tot ceea ce a dat mai bun omenirea. Obligația ce se alătură ordinului este, în specificitatea ei, infra-intelectuală. Eficiența chemării ține de puterea emoției ce a fost provocată odinioară, este încă, ori ar mai putea fi. Emoția aceasta n-a fost ca atare decît în măsura în care ea este indefinit traductibilă în idei fiind mai mult decît orice idee, căci este supra-intelectuală. Cele două forțe, exersîndu-se în regiuni diferite ale sufletului, se proiectează în planul intermediar, care este cel al inteligenței. Ele vor fi pentru totdeauna înlocuite de proiecțiile lor, care se amestecă și se întrepătrund. Rezultă astfel transpoziția ordinelor și chemărilor în termenii rațiunii pure. Astfel justiția este neîncetat lărgită prin caritate, iar caritatea capătă din ce în ce mai mult forma simplă a justiției, elementele moralității devin omogene, comparabile și aproape comensurabile între ele; problemele morale sînt enunțate cu precizie și rezolvate cu metodă. Omenirea este invitată să se situeze la un nivel determinat, – mai înalt decît cel ocupat de societatea animală în care obligația nu este altceva decît forța instinctului, dar mai puțin înalt decît locul unei adunări a zeilor, unde totul este elan creator. Considerînd manifestările vieții morale astfel organizate, le vom afla perfect coerente între ele, capabile, prin urmare, de a fi aduse la principii. Viața morală va fi o viață rațională.

Cu toții vor fi de acord asupra acestui punct. Dar din aceea că am constatat caracterul rațional al conduitei morale, nu decurge în mod necesar că morala și-ar afla originea, ori chiar temeiul, în rațiunea pură. Problema cea mare este de a ști de ce sîntem obligați în anume situații, cînd nu e suficient să ne lăsăm în voia obișnuințelor, pentru a ne face datoria.

Fie rațiunea cea care vorbește, de acord; dar dacă ea s-ar exprima doar în numele său, dacă ar face și altceva decît să formuleze în termeni raționali acțiunea anumitor forțe aflate în spatele ei, cum ar mai putea lupta ea împotriva interesului,

împotriva pasiunii? Filantropul care gîndeşte că raţiunea îşi este suficientă sieşi şi care pretinde că poate demonstra acest fapt, nu va construi o demonstraţie reuşită decît dacă va apela, fără a o spune în chip explicit, la aceste forţe: de altfel, ele au pătruns oricum pe furiş, chiar fără ştirea lui. Dar să-i examinăm demonstraţia. Ea poate avea două forme, după cum consideră raţiunea: vidă sau conţinînd o materie, după cum vede în obligaţia morală fie necesitatea pură şi simplă de a rămîne în acord cu sine însăşi, fie o invitaţie spre a urmări în mod logic un anumit scop. Să analizăm pe rînd cele două forme. Cînd Kant ne spune că o sumă depusă spre păstrare trebuie restituită întrucît, dacă depozitarul şi-ar însuşi-o, acea sumă în mod evident nu va mai fi o depunere, el se joacă, de bună seamă, cu cuvintele. Sau înţelege prin depunere faptul material de a lăsa unui prieten, de exemplu, o sumă de bani, avertizîndu-l totodată că o vom reclama ulterior; dar acest simplu fapt material, împreună doar cu avertismentul respectiv, va avea drept consecinţă determinarea depozitarului de a restitui suma doar dacă lui nu îi face trebuinţă, sau să şi-o însuşească pur şi simplu dacă stă cumva prost cu banii. Cele două procedee au o aceeaşi coerenţă internă de vreme ce cuvîntul „depunere" nu evocă decît simpla imagine materială, neînsoţită de vreo idee morală. Ori poate ideile morale le aflăm aici: ideea că depozitarul „s-a angajat", că „şi-a dat cuvîntul"; ideea că el este legat printr-un „acord" tacit, chiar dacă n-a rostit nimic; ideea că există un „drept" de proprietate etc. De fapt, ne-am contrazice pe noi înşine acceptînd o depunere şi refuzînd să o restituim; depunerea nu va mai fi o depunere, iar filosoful va putea spune că imoralul ţine aici de iraţional. Dar fie cuvîntul „depunere" considerat în accepţia pe care ar avea-o pentru un grup uman în care deja există idei propriu-zis morale, obligaţii şi convenţii: obligaţia nu se va mai rezuma la necesitatea vidă de a nu se contrazice, întrucît aici, contradicţia ar însemna doar a respinge, după ce fusese deja acceptată, o obligaţie morală considerată

ca fiind, prin chiar acest fapt, preexistentă. Să lăsăm însă la o parte aceste subtilităţi. Pretenţia de a întemeia morala pe respectul logicii a putut genera, la filosofii şi savanţii obişnuiţi să se închine în faţa logicii în materie de speculaţii, convingerea că pentru orice materie, ba chiar pentru întreaga omenire, logica s-ar putea impune cu o suverană autoritate. Însă din faptul că ştiinţa trebuie să respecte logica lucrurilor şi logica în genere dacă doreşte să-şi ducă la bun sfîrşit cercetările, iar acesta este chiar interesul savantului în măsura în care este savant, nu putem trage concluzia că şi noi sîntem obligaţi să punem întotdeauna conduita noastră sub semnul logicii, ca şi cum acesta ar fi scopul omului în general ori chiar al savantului în măsura în care este, şi el, om. Putem avea o mare admiraţie pentru funcţia speculativă a spiritului; dar cînd filosofii ne sugerează că funcţia aceasta ar fi suficientă spre a aduce la tăcere pasiunea, egoismul, ei nu fac decît să ne demonstreze – şi le datorăm felicitări! – că niciodată n-au auzit răsunînd în ei cu îndeajunsă putere nici glasul egoismului, nici glasul pasiunii. Atît despre morala ce s-ar reclama de la raţiunea privită ca formă pură, lipsită de materie. – Înainte de a discuta despre morala care adaugă o materie acestei forme, să remarcăm că adesea ne situăm tot în sfera primei morale, tocmai cînd credem a fi ajuns la cea de-a doua. Astfel procedează filosofii ce explică obligaţia morală prin forţa cu care s-ar impune ideea de Bine. Dacă vor considera aceasta într-o societate organizată, în care acţiunile umane sînt deja clasificate după aptitudinea lor de a menţine coeziunea socială şi de a duce omenirea înspre progres, şi, mai ales, în care anumite forţe definite sînt cele care produc coeziunea şi asigură progresul, respectivii filosofi vor putea spune că o activitate este cu atît mai morală cu cît e mai conformă binelui; şi vor putea adăuga de asemenea că binele este conceput drept obligatoriu. Dar binele va fi doar rubrica în care s-a căzut de acord să fie înscrise acţunile ce pun în valoare o aptitudine ori alta, şi înspre care ne simţim purtaţi de forţele

de propulsie ori de atracţie pe care deja le-am definit. Reprezentarea unei ierarhii a acestor conduite, deci a valorii lor corespunzătoare, şi cvasi-necesitatea cu care ele se impun, au preexistat deci ideii de bine, care nu se va ivi decît ulterior, pentru a furniza o etichetă ori un nume. Căci ideea de bine, lăsată să lucreze singură, n-ar fi reuşit să clasifice şi cu atît mai puţin să impună respectivele conduite. Dacă, din contra, vom privi ideea de Bine drept sursă a oricărei obligaţii şi aspiraţii, ea servind, de asemenea, şi la clasificarea actelor umane, va trebui să ni se indice dinainte semnul prin care putem apoi recunoaşte dacă acţiunea se aşază sau nu sub semnul Binelui. Va trebui deci să ne fie definit Binele. Şi nu vedem cum l-am putea defini fără a fi postulat o ierarhie a fiinţelor sau măcar a acţiunilor, o elevaţie mai mică sau mai mare a unora şi a celorlalte. Dar dacă ierarhia aceasta ar fi existat prin ea însăşi, ar fi absolut inutil să mai apelăm la ideea de Bine pentru a o stabili. De altfel, nu vedem de ce ar trebui păstrată ca atare ierarhia aceasta, de ce am fi obligaţi să o respectăm. Căci în favoarea ei n-am putea invoca decît argumente de ordin estetic, pretextînd că o conduită ar fi „mai frumoasă" decît o alta, că ne situează într-un loc mai mult sau mai puţin înalt în seria fiinţelor. Dar ce vom răspunde omului care va declara că pune mai presus de toate propriul lui interes? Privită mai îndeaproape, ne vom convinge că morala aceasta nu şi-a fost niciodată suficientă sieşi. Ea doar s-a adăugat, în felul unui supliment artistic, la obligaţiile ce îi preexistau, făcînd-o, în acest fel, posibilă. Cînd filosofii greci atribuiau o demnitate eminentă ideii pure de Bine sau, mai general, vieţii contemplative, ei vorbeau pentru o elită constituită în interiorul societăţii, şi care începea prin a se considera în armonie cu viaţa socială. S-a spus că morala aceasta nu vorbea despre datorie, nu cunoştea obligaţia în felul în care o înţelegem noi. Este adevărat, nu vorbea despre datorie; dar aceasta tocmai pentru că o considera ca fiind, într-un fel, de la sine. Filosoful se simţea obligat să-şi îndeplinească mai întîi, asemenea tuturor, datoria, în felul în care cetatea i-a impus-o. Doar atunci survenea o morală destinată să înfrumuseţeze viaţa, considerînd-o ca pe o operă de artă. Pe scurt, şi pentru a rezuma cele spuse pînă acum, nu se pune problema de a întemeia morala pe cultul raţiunii. Aşa cum anunţam, ne rămîne să urmărim dacă morala s-ar fi putut sprijini pe raţiune în măsura în care aceasta din urmă ar putea prezenta activităţii noastre un scop determinat, conform raţiunii dar supra-adăugat ei, un scop pe care raţiunea însăşi ne-ar învăţa să-l urmărim metodic. Dar este uşor de observat că nici un scop – nici chiar dublul scop tocmai indicat, nici chiar dubla grijă de a menţine coeziunea socială şi de a ajuta omenirea să progreseze –, nu s-ar putea impune în chip obligatoriu dacă ar fi propus numai de raţiune. Dacă unele forţe cu adevărat active şi apăsînd efectiv asupra voinţei noastre se vor afla la locul cuvenit, raţiunea va putea şi va trebui să intervină pentru a le coordona efectele. Dar ea nu va putea rivaliza cu forţele acestea, întrucît întotdeauna vom putea folosi raţiunea în jocul raţionamentelor, opunînd argumentele unele altora, sau pur şi simplu refuzînd discuţia şi răspunzînd printr-un *sic volo, sic jubeo*. Căci o morală care crede că întemeiază obligaţia pe consideraţii pur raţionale reintroduce, de fapt, chiar fără voia ei, aşa cum am spus şi cum vom repeta, forţe de un ordin diferit. Şi tocmai de aceea reuşeşte cu o atît de mare uşurinţă. Adevărata obligaţie este deja în locul ei, iar ceea ce raţiunea va adăuga mai apoi deasupra ei, va împrumuta în mod firesc un caracter de obligativitate. Societatea, cu toate cele ce o menţin şi o propulsează înspre înainte, este deja acolo; tocmai de aceea raţiunea va putea adopta ca principii ale moralei unele dintre scopurile urmărite de om în cadrul societăţii. Construind un sistem coerent de instrumente destinate atingerii acelui scop, societatea îşi va afla, de bine, de rău, morala, aşa cum o concepe simţul comun, aşa cum o practică ori pretinde că o practică umanitatea în genere. Şi aceasta pentru că fiecare dintre scopuri, ocupat fiind prin el însuşi în interiorul societăţii, este astfel

socializat şi, prin urmare, sporeşte cu toate celelalte scopuri pe care ni le-am putea propune. Astfel, chiar erijînd în principiu moral interesul personal, nu va fi prea greu să construim o morală rezonabilă, destul de asemănătoare moralei curente, aşa cum o demonstrează de altfel relativul succes al moralei utilitare. Pentru omul ce trăieşte în societate egoismul cuprinde amorul propriu, nevoia de a fi ridicat în slăvi etc.; astfel încît, purul interes personal a devenit aproape indefinibil, căci cu cît cuprinde mai mult din interesul general, cu atît ne vine mai greu să le izolăm unul de celălalt. Să ne gîndim numai la cît respect pentru celălalt se cuprinde în ceea ce numim iubirea de sine, ba chiar în gelozie ori în dorinţă! Cel ce va voi să practice egoismul absolut va trebui să se închidă în sine şi să nu se mai îngrijească atîta de aproapele lui, fie pentru a-l pizmui, fie pentru a-l invidia. Simpatia o aflăm chiar şi în aceste forme de ură, şi chiar viciile insului ce trăieşte în societate nu sînt întru totul golite de orice urmă de virtute : căci toţi sînt saturaţi de vanitate, iar vanitate înseamnă mai întîi sociabilitate. Pe bună dreptate am putea deduce aproximativ la fel morala sentimentelor, cum ar fi sentimentul de onoare, sau de simpatie, sau de milă. La insul ce trăieşte în cetate fiecare dintre aceste tendinţe cuprinde în sine ceea ce morala socială a depus de-a lungul vremii în interiorul ei; şi ar trebui să o fi golit de acest conţinut, chiar cu riscul de a o reduce la mai nimic, pentru a nu comite o eroare de principiu încercînd să explicăm morala printr-o astfel de tendinţă. Uşurinţa cu care alcătuim teorii de acest fel ar trebui să ne pună pe gînduri: dacă cele mai variate scopuri pot fi astfel transmutate de filosofi în scopuri morale, este foarte posibil – dat fiind că nimeni nu deţine încă piatra filosofală – ca ei să fi început prin a pune aurul pe fundul creuzetului lor. Tot evident este şi faptul că nici una dintre aceste doctrine nu va şti să dea seama de obligaţie. E posibil să fim constrînşi să adoptăm anumite mijloace dacă voim să ne atingem un scop oarecare ; dar dacă voim să renunţăm la scop, cum ne-ar mai

putea fi oare impuse mijloacele? Şi cu toate acestea, adoptînd un scop oarecare drept principiu al moralei, filosofii au construit pe urma lui sisteme de maxime care, fără a ajunge să ia forma unor imperative, se apropie totuşi destul de mult de acestea pentru a putea fi mulţumiţi. Iar motivul este simplu. Ei au considerat urmărirea acestor scopuri într-o societate în care există presiuni decisive şi aspiraţii complementare ce le prelungesc. Presiune şi atracţie, determinîndu-se reciproc, vor ajunge în cele din urmă la unul dintre aceste sisteme de precepte, întrucît fiecare dintre ele vizează realizarea unui scop în acelaşi timp individual şi social. Fiecare dintre sistemele acestea preexistă deci în atmosferă în clipa în care filosoful îşi face apariţia. Societatea cuprinde maxime îndeajuns de apropiate prin conţinut de cele mai apoi formulate de filosof şi care sînt, primele, obligatorii. Regăsite prin filosofie, dar nu sub forma unui comandament, ele fiind acum doar recomandări în vederea urmării inteligente a unui scop pe care inteligenţa l-ar fi putea foarte bine şi respinge, maximele acestea sînt înghiţite de o maximă mai vagă ori numai virtuală, care se aseamănă lor dar capătă în plus pecetea obligaţiei. În acest mod, ele devin obligatorii, dar obligaţia nu vine din înalturi, cum am fi tentaţi să credem, adică din principiul din care au fost raţional deduse maximele. Ea urcă din adîncuri, adică din străfundurile presiunilor continuate în aspiraţii, şi care odihnesc la temeiul societăţii. Pe scurt, teoreticienii moralei postulează astfel societatea şi, în consecinţă, cele două forţe cărora societatea le datorează atît stabilitatea, cît şi mişcarea. Profitînd de faptul că scopurile sociale se întrepătrund, fiecare dintre ele fiind cu temeinicie aşezat pe acest echilibru şi pe această mişcare, părînd să se dubleze prin cele două forţe, teoreticienilor nu le-a fost greu să reconstituie conţinutul moralei, folosind drept principiu unul dintre acele scopuri, şi demonstrînd apoi că morala este obligatorie. De fapt, ei şi-au furnizat dinainte, odată cu societatea,

materia şi forma acestei morale, toate cele de ea conținute, precum şi toate obligațiile ce o înconjoară.

Pătrunzînd acum dedesubtul acestei iluzii comună tuturor moralelor teoretice, iată ce vom afla. Obligația este o necesitate care se poate discuta, însoțită de inteligență şi libertate. Necesitatea este de altfel analogă aici cu cea ataşată producerii unui efect fiziologic ori chiar psihic: într-o omenire pe care natura n-ar fi dăruit-o cu inteligență iar individul n-ar fi avut puterea de a alege, acțiunea destinată a menține conservarea şi coeziunea grupului s-ar fi realizat în mod necesar. Şi ea s-ar fi înfăptuit sub influența unei forțe bine determinate, identică celei ce determină fiecare furnică să muncească pentru muşuroiul ei şi fiecare celulă a oricărui țesut să lucreze pentru organismul care o conține. Însă intervine inteligența, cu facultatea de a alege: o altă forță, întotdeauna actuală, o menține acum pe precedenta în stare de virtualitate sau, mai curînd, de realitate abia vizibilă în acțiunea ei, şi totuşi sensibilă prin presiunea ce o exercită. În acest fel, mişcarea de du-te-vino a unui balansier de orologiu, care împiedică tensiunea resortului să se manifeste printr-o bruscă detentă, rezultă totuşi din chiar tensiunea însăşi, fiind efectul ce exercită o acțiune inhibitorie ori ordonatoare asupra propriilor cauze. Deci, ce va face inteligența? Este o facultate de care individul se foloseşte în mod natural pentru a se elibera din dificultățile vieții; ea nu va urma aceeaşi direcție cu forța ce lucrează pentru specie şi care nu se supune decît interesului speciei; ea însă, ia în considerație individul. Şi va merge întins către cele mai egoiste soluții. Dar nu aceasta va fi prima ei mişcare. Inteligența se va convinge mai întîi pe sine că un egoism inteligent va trebui să nu atenteze la alte egoisme. Şi dacă astfel este inteligența unui filosof, el va construi o morală teoretică în care va demonstra împletirea interesului personal cu interesul general, în care obligația se va reduce la necesitatea de noi resimțită de a-l gîndi pe celălalt dacă voim să devenim utili nouă înşine în chip inteligent. Însă întotdeauna

vom putea răspunde că nu astfel ne place să înțelegem propriul nostru interes, şi nu vedem de ce anume ne-am simți în continuare obligați. Şi totuşi sîntem obligați, iar inteligența ştie bine, tocmai de aceea încercînd să demonstreze acest lucru. Însă adevărul este că demonstrația ei nu ni pare a-şi fi aflat soluția decît pentru că inteligența lasă liberă trecere unui lucru anume despre care nu spune nimic, şi care este totuşi esențial: o necesitate suferită şi simțită, pe care raționamentul a refulat-o, dar pe care o scoate la iveală un raționament antagonist. Deci ceea ce este propriu-zis obligatoriu în obligație nu este dat de inteligență. Din obligație, inteligența nu explică decît cele ce țin de ezitare. Acolo unde pare a întemeia obligația, ea se limitează de fapt la a o menține rezistînd unei rezistențe, împiedicîndu-se să împiedice. De altfel, vom vedea în următorul capitol, care sînt auxiliarele folosite de inteligență. Dar pentru moment să revenim la o comparație deja folosită. O furnică ce-şi îndeplineşte ingrata ei muncă ca şi cum nu s-ar gîndi niciodată la ea, ca şi cum ea însăşi n-ar trăi decît pentru muşuroi, este asemănătoare stării de somnambulism: ea se supune unei necesități ineluctabile. Să presupunem că furnica devine brusc inteligentă: ea va raționa asupra celor de ea făcute, îşi va căuta motivația, îşi va spune că e proastă de-a binelea dacă nu şi-ar acorda puțină odihnă, cîteva momente plăcute. „Destul cu sacrificiile! A venit timpul să ne gîndim puțin şi la noi înşine!" iată deja perturbată ordinea naturală. Dar natura veghează. Furnica fusese înzestrată cu instinct social; şi pentru o clipă, poate tocmai pentru că instinctul resimțise această necesitate, natura îi adaugă o sclipire de inteligență. Oricît de puțină inteligență ar fi deranjat instinctul, natura va trebui să intervină rapid pentru a repune lucrurile în locurile lor fireşti, desfăcînd ceea ce a legat. Un raționament va stabili deci că furnica are tot interesul să lucreze pentru muşuroi, părînd astfel să întemeieze obligația. Adevărul e că un atare fundament va fi destul de lipsit de soliditate, căci obligația îi preexistă, cu forța ei

întreagă: inteligenţa n-a făcut decît să se opună unui posibil obstacol ce venea din ea însăşi. Filosoful muşuroiului nu va fi încîntat să admită cele spuse : el va continua să atribuie un rol pozitiv, nicidecum un rol negativ, inteligenţei. Astfel au procedat majoritatea teoreticienilor moralei, fie pentru că erau intelectuali ce se temeau ca nu cumva să acorde prea puţin loc inteligenţei, fie că obligaţia li se părea a fi simplă, de nedescompus. Dacă, din contra, vedem în obligaţie o cvasi-necesitate eventual contrariată de către o rezistenţă, înţelegem că rezistenţa vine dinspre inteligenţă, la fel şi rezistenţa la rezistenţă, iar necesitatea, care este de altfel esenţialul, are o cu totul altă origine. De fapt, nici un filosof nu se poate împiedica să nu propună mai întîi această necesitate; dar cel mai adesea o face în mod implicit, uitînd să vorbească despre demersul lui. Cît despre noi, am propus-o în chip explicit. De altfel, noi o ataşăm unui principiu imposibil de respins. Oricărei filosofii ne-am alătura, sîntem obligaţi să recunoaştem că omul este o fiinţă vie, că evoluţia vieţii s-a împlinit, pe cele două principale axe ale ei, în direcţia vieţii sociale, pentru care asociaţia este cea mai generală formă de activitate vie, de vreme ce viaţa însăşi este organizare, şi că, de atunci, tot trecem, prin tranziţii insensibile, de la raporturile dintre celulele unui organism – înspre relaţiile între indivizii unei sociatăţi. Ne limităm deci la a aminti în trecere incontestatul, incontestabilul. Dar acesta odată admis, toate datoriile despre obligaţie devin în acelaşi timp inutile şi inoperante: inutile, întrucît obligaţia este o necesitate a vieţii; inoperante, pentru că ipoteza introdusă poate cel mult justifica dinaintea inteligenţei (şi e vorba de o justificare incompletă) o obligaţie care preexistă de fapt acestei reconstrucţii intelectuale.

Viaţa s-ar fi putut păstra aici, nemaifăcînd nimic altceva decît să constituie societăţi închise ai căror membri să fi fost legaţi unii de alţii prin obligaţii stricte. Compuse din fiinţe inteligente, societăţile acestea ar fi prezentat o variabilitate de

neaflat în societăţile animale dirijate prin instinct. Însă variaţia n-ar fi mers pînă într-acolo încît să încurajeze visul unei transformări radicale. Omenirea nu s-ar fi modificat într-atît încît să pară posibilă împlinirea unei societăţi unice ce ar cuprinde laolaltă toţi oamenii. În fapt, acest tip de societate nu există încă şi nu va exista poate niciodată: dîndu-i omului conformaţia morală necesară pentru a putea trăi, natura a făcut probabil tot ceea ce putea face pentru binele speciei. Dar la fel cum s-au aflat oamenii de geniu care au ştiut să mute din locul lor barierele inteligenţei, şi cum a fost apoi dăruit tuturor oamenilor, din timp în timp, mult mai mult decît ceea ce a putut fi dat dintr-o dată speciei întregi, la fel, s-au ivit suflete privilegiate ce se simţeau înrudite cu toate celelalte suflete şi care, în loc să se păstreze în limitele grupului şi să urmeze solidaritatea stabilită prin natură, s-au orientat înspre omenire în genere, cuprinşi de elanul iubirii. Apariţia fiecăruia dintre aceste suflete a fost asemenea creaţiei unei specii noi, compuse dintr-un individ unic; îndemnul vital se împlinea cîte o dată într-un ins determinat, rezultat ce n-a putut fi dintr-o dată obţinut pentru întreaga umanitate. Fiece suflet privilegiat marca astfel cîte un prag atins de-a lungul evoluţiei vieţii; şi fiecare manifesta, într-o formă originală, o mai aprinsă iubire, ce părea a fi esenţa însăşi a actului creator. Emoţia creatoare ce înălţa aceste suflete aparte, şi care era o vitalitate dezăgăzuită, s-a răspîndit în jurul lor. Entuziasmate, ele iradiau un entuziasm ce nu s-a stins niciodată cu desăvîrşire, care îşi poate oricînd regăsi flacăra. Astăzi, cînd încercăm să reînviem prin gîndire toţi aceşti mari oameni de bine, cînd îi ascultăm vorbind şi îi privim acţionînd, simţim că ardoarea lor ni se comunică şi nouă, simţindu-ne şi noi antrenaţi în aceeaşi mişcare a lor. Nu mai afli aici o coerciţie mai mult sau mai puţin atenuată, ci o atracţie mai mult sau mai puţin irezistibilă. Dar această a doua forţă, nu mai puţin decît prima, nu are nevoie de nici o explicaţie. Sigur, nu vă veţi putea abţine de la a nu vă imagina semi-constrîngerea exercitată

prin obişnuinţe ce corespund simetric instinctului, nu veţi putea să nu vă gîndiţi la această înălţare a sufletului, care este emoţia: într-un caz aveţi obligaţia originară iar în celălalt, ceva ce ar prelungi-o. Însă în ambele situaţii vă aflaţi dinaintea unor forţe care nu sînt în chip propriu şi exclusiv morale, şi cărora moralistul nu va trebui să le afle geneza. Tocmai pentru că au vizat dezvăluirea originilor, filosofii s-au înşelat asupra caracterului mixt al obligaţiei în forma ei actuală. Au fost nevoiţi apoi să atribuie vreunei reprezentări a inteligenţei puterea de a antrena voinţa: ca şi cum o idee ar putea vreodată să-şi ceară în mod categoric propria-i realizare! Ca şi cum ideea ar fi altceva, în acest context, decît un extract intelectual comun, sau mai curînd proiectarea, în plan intelectual, a unui ansamblu de tendinţe şi aspiraţii, unele aflate deasupra, iar altele dedesubtul inteligenţei pure! Dacă vom restabili această dualitate originară, dificultăţile vor dispare de la sine. Şi dualitatea însăşi se va resorbi în unitate, pentru că „presiunea socială" şi „elanul iubirii" nu sînt decît două manifestări complementare ale vieţii, care, în mod normal, tinde să conserve în mare forma socială, caracteristică omenirii dintru începuturi; dar viaţa, este în mod excepţional capabilă să transforme această formă socială graţie unor indivizi privilegiaţi, fiecare dintre ei reprezentînd un efort de evoluţie creatoare, ca şi cum o nouă specie ar apare odată cu ei.

Poate că nu toţi învăţătorii moralei au o viziune completă asupra acestei duble origini a moralei; cu toate acestea, unii îşi dau seama de cîte ceva chiar din momentul în care vor cu adevărat să inducă elevilor lor o stare morală, nu doar să le povestească teorii. Nu negăm utilitatea, ba chiar necesitatea unei învăţături morale adresată raţiunii pure, care defineşte datoriile şi le aşază sub semnul unui principiu, urmărindu-i în detaliu multiplele aplicaţii. Discuţia este posibilă în planul inteligenţei, şi numai în acest plan; nu există moralitate completă fără de reflecţie, analiză, discuţii cu ceilalţi şi cu tine însuţi.

Dar dacă o învăţătură adresată inteligenţei este indispensabilă pentru a da sensului moral siguranţă şi fineţe, dacă ne face pe deplin capabili să ne realizăm propriile intenţii în ceea ce au ele mai bun, va trebui să existe mai întîi intenţia însăşi a acelei învăţături, iar intenţia marchează mai curînd o direcţie a voinţei, decît a inteligenţei. Cum ne vom stăpîni voinţa? În faţa educatorului se deschid două căi: una este cea a dresajului, cuvîntul fiind folosit aici în cel mai înalt sens al lui; cealaltă, este cea a misticităţii, termenul acesta avînd aici semnificaţia lui cea mai modestă. Prin prima metodă, este indusă o morală construită din obişnuinţe impersonale; prin cea de-a doua, obţinem imitarea unei persoane şi chiar o comuniune spirituală, o identificare mai completă sau mai puţin completă cu acea persoană. Dresajul originar, cel voit de natură, consta în adoptarea obiceiurilor grupului, era automat, se producea de la sine acolo unde individul se simţea pe jumătate contopit cu colectivitatea. Pe măsură ce societatea se diferenţia, sub efectul diviziunii muncii, lăsa grupărilor astfel constituite în interiorul ei sarcina de a dresa individul, de a-l pune în armonie cu ele şi, prin acest fapt, cu societatea însăşi: însă totdeauna era în joc un sistem de obişnuinţe contractate doar spre profitul societăţii. Este neîndoielnic faptul că, în cel mai rău caz, e suficientă doar o moralitate de acest fel. Omul, strict inserat în orizontul meseriei ori al profesiei lui va fi dăruit întru totul muncii cotidiene, îşi va organiza în aşa fel traiul încît să poată da o cantitate maximă, de o calitate optimă de muncă, şi se va achita în mod general *ipso facto* de multe alte obligaţii. Disciplina ar fi făcut din el un om la locul lui, corect. Astfel se prezintă prima metodă; domeniul ei de acţiune este impersonalul. Cealaltă o va completa la nevoie, ba chiar o va putea înlocui. Nu ezităm să numim această a doua metodă religioasă, ba chiar mistică; numai că va trebui să ne punem de acord asupra termenilor. Obişnuim să spunem că religia este auxiliarul moralei, ea fiind cea care ne aduce în suflet teama de pedeapsă, speranţa răsplatei. Este,

poate, adevărat; însă va trebui să adăugăm că, din acest punct de vedere, religia nu face altceva decît să promită extinderea şi redresarea justiţiei umane prin justiţia divină. Sancţiunilor stabilite de societate, al căror joc este atîta de imperfect, ea suprapune altele, infinit mai înalte, cărora ne vom supune cînd vom fi ajuns în cetatea lui Dumnezeu, după ce vom fi părăsit cetatea oamenilor. Însă tot la nivelul cetăţii oamenilor rămînem şi de astă dată. Introducem, desigur, religia, dar nu în ceea ce conţine ea propriu-zis religios. Orice înălţime spirituală am atinge, vom considera educaţia morală tot un fel de dresaj, iar moralitatea – ca disciplină. Căci încă ne aflăm în sfera primei dintre cele două morale, nu ne-am transpus încă la nivelul celei de-a doua. Pe altă parte, cînd auzim cuvîntul „religie", ne gîndim indirect la dogmele religioase, la metafizica pe care o cuprind. Astfel încît, atunci cînd considerăm religia drept fundament al moralei, ne reprezentăm de fapt un ansamblu de concepţii relative la Dumnezeu şi la lume, a căror acceptare ar avea drept consecinţă practicarea binelui. Dar este clar că aceste concepţii, considerate ca atare, ne influenţează voinţa şi conduita cam tot atît cît şi teoriile, adică ideile: căci încă ne aflăm la nivelul intelectului şi, cum am văzut mai sus, nici obligaţia, şi nici ceea ce o continuă nu ar putea decurge din ideea pură, aceasta din urmă neavînd nici o acţiune asupra voinţei noastre decît în măsura în care ne-am obişnuit să o acceptăm şi să o transpunem în practică. Dacă vom distinge această metafizică de toate celelalte, spunînd că ea este cea care se impune în mod precis adeziunii noastre, vom avea poate dreptate; dar atunci ar însemna că nu ne mai gîndim numai la conţinutul ei, la pura reprezentare intelectuală. Am introduce ceva diferit, care susţine reprezentarea, îi împrumută urma unui „nu ştiu ce" de o mare putere şi care este de fapt elementul specific religios. Dar acum elementul acesta devine fundamentul religios al moralei, nicidecum metafizica lui alăturată. Ne aflăm deja la nivelul celei de-a doua metode, dar este în joc o experienţă mistică. Dorim să spunem cîte ceva despre experienţa mistică, privită în ceea ce are ea mai nemediat, în ceea ce se sustrage oricăror interpretări. Adevăraţii mistici se deschid pur şi simplu valurilor care-i inundă. Siguri de ei înşişi, simţindu-se locuiţi de ceva mai bun decît ei, ei se arată a fi mari oameni de acţiune, spre surprinderea celor care considerau că misticismul e doar viziune, transcendere, extaz. Ei s-au lăsat traversaţi, în abisul sufletelor lor, de un flux descendent ce dorea ca prin ei să cîştige pe toţi ceilalţi oameni. Misticii simt nevoia de a răspîndi în jur ceea ce au primit, asemenea unui elan de iubire, iubire căreia fiecare dintre ei îi imprimă pecetea propriei sale personalităţi. În fiecare dintre ei, iubirea este deci o emoţie cu totul nouă, capabilă să transpună viaţa omenească într-un alt ton. Iubirea face ca fiecare dintre aceşti mari mistici să fie iubit pentru el însuşi, iar prin el şi pentru el ceilalţi oameni îşi vor deschide sufletul iubirii pentru umanitate. Prin intermediul unei persoane ataşată lor sau amintirii lor păstrată vie, iubirea se va putea transmite, modelînd şi alte vieţi după chipul ei. Dar să mergem mai departe. Dacă spusa vreunui mare mistic, sau a unuia dintre imitatorii lui, îşi află un ecou în unul dintre noi, nu înseamnă oare că există şi în noi un mistic ce somnolează, aşteptînd doar ocazia pentru a se deştepta? În primul caz, persoana se alătură impersonalului, vizînd să se integreze lui. Acum, insul răspunde chemării unei personalităţi ce poate fi cea a unui revelator al vieţii morale, cea a unuia dintre imitatorii lui, sau chiar, în anumite circumstanţe, a insului însuşi.

Indiferent care dintre cele două metode o vom practica, va trebui să ţinem seama de esenţa naturii umane, considerată în chip static în ea însăşi ori dinamic, în originile ei. Eroarea va fi aceea de a crede că presiunea şi aspiraţia morală îşi află o definitivă explicaţie în viaţa socială considerată ca un fapt simplu. Obişnuim să spunem că societatea există, că, dintru începuturi, ea exercită o constrîngere necesară asupra membrilor ei, iar constrîngerea aceasta nu e altceva decît obligaţia.

Dar mai întîi, pentru ca societatea însăşi să poată exista, trebuie ca individul să poarte cu sine un întreg ansamblu de dispoziţii înnăscute; societatea nu se explică deci prin ea însăşi. Prin urmare, va trebui să căutăm dincolo de achiziţiile sociale, pînă atingem viaţa însăşi. Căci societăţile umane, ca şi specia umană de altfel, nu sînt decît manifestări ale vieţii. Dar nu este îndeajuns: va trebui să ne cufundăm încă şi mai adînc dacă vom voi să înţelegem nu numai cum societatea obligă individul, ci şi cum individul poate el judeca societatea, cum o poate transforma din punct de vedere moral. Dacă societatea îşi este suficientă sieşi, ea este suprema autoritate. Dar dacă ea nu este decît una dintre determinările vieţii, vom înţelege că viaţa, care a trebuit să sedimenteze specia umană într-unul din punctele evoluţiei ei, comunică un nou impuls individualităţilor privilegiate, care s-au cufundat din nou în ele însele pentru a ajuta societatea să meargă mai departe. Este adevărat că ar fi trebuit poate să purtăm analiza pînă la însuşi principiul vieţii. Dacă ne păstrăm în sfera simplelor manifestări, fie că le vom numi laolaltă sociale, fie că le vom considera mai îndeaproape în omul social şi le vom pune sub semnul inteligenţei, oricum am proceda, obscuritatea persistă. Din contra, dacă vom încerca să aflăm, dincolo de aceste manifestări, viaţa însăşi, totul se va lumina. Să acordăm deci cuvîntului biologic acel sens comprehensiv pe care, de altfel, ar fi trebuit să îl aibă sau îl va avea într-o zi, şi să spunem, spre a conchide, că orice morală, presiune sau aspiraţie, este de esenţă biologică.

Note

[1] Kipling, *In the Rukh*, în volumul intitulat *Many inventions*.

[2] Este inutil să spunem că există şi multe excepţii. Spre exemplu, fervoarea religioasă poate atinge, la femeie, profunzimi nebănuite. Dar, ca regulă generală, probabil că natura a voit ca femeia să se concentreze asupra copilului şi să închidă în limite destul de înguste partea cea mai bună a sensibilităţii ei. În domeniul acesta ea este, de altfel, incomparabilă: emoţia este aici supra-intelectuală, putînd să se transforme în divinaţie. Cîte lucruri nu se dezvăluie privirii uluite a unei mame care-şi priveşte copilul! Să fie iluzie? Nu sîntem siguri. Mai curînd am spune că realitatea este plină de posibilităţi şi că mama vede în copilul său nu doar ceea ce el va fi, ci tot ceea ce el ar putea fi dacă nu ar trebui să aleagă în fiecare minut al vieţii sale şi, prin urmare, să excludă.

Capitolul II

RELIGIA STATICĂ

Este umilitor pentru inteligenţa umană spectacolul a ceea ce au fost şi sînt încă unele religii. Ce mai ţesătură de aberaţii! Poate să spună mult şi bine experienţa că „este fals", iar raţionamentul: „este absurd", căci umanitatea se va crampona cu atît mai mult de absurditate, de eroare. De-ar rămîne măcar aici! Dar am văzut religii ce prescriu imoralitatea, impun crima! Cu cît o religie este mai primitivă, cu atît ocupă în chip material un loc mai mare în viaţa unui popor. Ceea ce va trebui să împartă mai tîrziu cu ştiinţa, arta, filosofia, acea religie a începuturilor a cerut şi a obţinut doar pentru sine. Şi este un fapt cu adevărat surprinzător, căci am început prin a defini omul ca fiinţă inteligentă.

Şi uimirea ne va spori cînd vom afla că superstiţia cea mai vulgară fost atîta amar de vreme un fapt universal. De altfel, ea subzista încă. Atît în negurile veacurilor, cît şi astăzi chiar, există societăţi umane ce nu au nici ştiinţă, nici artă, nici filosofie. Niciodată însă n-a existat vreo societate fără de religie!

Confuzia noastră va spori şi mai mult dacă ne vom compara, sub acest aspect, cu animalele! Probabil că animalul nu cunoaşte superstiţia. Nu ştim nimic despre cele petrecute în alte conştiinţe decît a noastră: dar cum stările religioase se traduc de obicei prin acte şi atitudini, am fi fost, desigur, avertizaţi printr-un semn oarecare dacă animalul ar fi fost capabil de religiozitate. Nu avem încotro, trebuie să ne acceptăm datul. *Homo sapiens*, singura fiinţă dotată cu raţiune, este şi singurul care şi-a putut lega existenţa de lucruri nesocotite.

Se vorbeşte mult despre o „mentalitate primitivă" ce astăzi ar fi reprezentată prin rasele inferioare, dar care odinioară ar fi aparţinut întregii omeniri; superstiţia ar trebui trecută chiar în contul acestei mentalităţi. Dacă ne-am limita să grupăm anumite maniere de a gîndi sub o denominaţie comună şi să relevăm raporturile dintre ele, am face o muncă utilă şi inatacabilă: utilă, întrucît am circumscrie un cîmp de studii etnologice şi psihologice de cel mai înalt interes; şi inatacabilă, pentru că n-am face decît să constatăm existenţa anumitor credinţe şi practici în interiorul unei omeniri mai puţin civilizată decît cea actuală. Lévy-Bruhl pare a fi urmat această linie în remarcabilele sale lucrări, în special în ultimele dintre ele. Procedînd astfel, nu atingem în nici un fel întrebarea asupra credinţelor sau practicilor atît de puţin raţionale care au fost şi sînt încă acceptate de fiinţa raţională care este omul. Nu ne putem împiedica să căutăm un răspuns la această întrebare. De bine, de rău, lectorul frumoaselor cărţi ale lui Lévy-Bruhl va rămîne cu convingerea că inteligenţa umană a evoluat; logica naturală nu a fost aceeaşi dintotdeauna; „mentalitatea primitivă" va corespunde, prin urmare, unei structuri fundamental diferite, înlocuită ulterior de propria noastră structură, şi de neaflat în zilele noastre decît la cei înapoiaţi mintal. Dar ar însemna să admitem că obişnuinţele spiritului, dobîndite de indivizi de-a lungul secolelor, au putut deveni ereditare, modificînd natura însăşi şi furnizînd speciei umane o nouă mentalitate. Nimic mai fals! Să presupunem că o obişnuinţă contractată de părinţi se transmite pentru totdeauna copilului; acesta este însă un fapt rar, datorat doar unui concurs de circumstanţe reunite în chip accidental. Dar nu va decurge de aici absolut nici o modificare a speciei în întregul ei. Atunci, dacă structura spiritului se păstrează aceeaşi, experienţa acumulată de generaţii succesive, depusă în mediul social şi restituită prin acest mediu fiecăruia dintre noi, ar trebui să fie suficientă pentru a putea explica de ce noi nu gîndim asemenea non-civilizatului, de ce omul de odinioară era diferit de omul actual. Spiritul funcţionează la fel în ambele cazuri, dar nu se aplică, poate, unei aceeaşi materii, probabil pentru că societatea are acum nevoi diferite de cele de odinioară. Cam aceasta ar fi concluzia cercetărilor noastre. Fără a o anticipa, ne vom mulţumi să spunem că observarea „primitivilor" poartă inevitabil înspre întrebarea asupra originilor psihologice ale superstiţiei; structura generală a spiritului uman – prin urmare, observarea omului actual şi civilizat – pare a ne furniza suficiente elemente pentru a încerca să schiţăm un răspuns la această problemă.

Şi asupra mentalităţii „colective" ne exprimăm aproape în aceeaşi termeni folosiţi pentru descrierea „mentalităţii primitive". După Émile Durkheim, nu e cazul să cercetăm de ce religiile ne cer să credem în cele care „au un aspect atît de deconcertant pentru raţiunile individuale. Reprezentarea oferită de religia respectivă nu este, pur şi simplu, opera acestor raţiuni, ci a spiritului colectiv. Or, este firesc ca acest spirit să-şi reprezinte realitatea altfel decît şi-o reprezintă spiritul nostru, întrucît este de o altă natură. Societatea are maniera ei de a spune cele ce-i sînt proprii, deci îşi are propriu-i mod de a gîndi."[1] În ceea ce ne priveşte, admitem existenţa reprezentărilor colective depuse în instituţii, limbaj şi moravuri. Totalitatea lor constituie inteligenţa socială, complementară inteligenţelor individuale. Nu înţelegem însă cum ar putea fi discordante aceste două mentalităţi şi cum una ar putea-o „deconcerta" pe cealaltă.

Experienţa nu ne spune nimic asemănător, deci nu credem că sociologia ar avea vreun motiv să adopte această presupoziţie. Dacă vom gîndi că natura s-a limitat la individ, că societatea s-a născut dintr-un accident ori dintr-o convenţie, vom purta teza pînă la consecinţele ei ultime, pretinzînd că această întîlnire a indivizilor, comparabilă cu cea a corpurilor simple ce se unesc în combinaţii chimice, a dus la apariţia unei inteligenţe colective, ale cărei reprezentări vor deruta – cel puţin unele dintre ele – raţiunea individuală. Însă nimeni nu mai atribuie societăţii o origine accidentală sau contractuală. Dacă va trebui să reproşăm ceva sociologiei, vor fi mai curînd insistenţele ei în cealaltă direcţie: astfel, unii sociologi vor vedea în individ o pură şi simplă abstracţie, iar în corpul social unica realitate. Dar cum ar putea atunci mentalitatea colectivă să nu se afle prefigurată în mentalitatea individuală? Şi cum natura care a făcut din om un „animal politic", ar fi putut rîndui în aşa fel inteligenţele umane încît să se simtă dezrădăcinate tocmai cînd gîndesc „în mod politic"? În ceea ce ne priveşte, considerăm că nu vom şti niciodată să ţinem îndeajuns seama de destinaţia socială a individului. Tocmai pentru că a neglijat acest fapt, psihologia s-a dezvoltat atît de puţin în unele direcţii. Şi nu mă gîndesc la necesitatea de a fi aprofundat cercetarea anumitor stări anormale sau morbide ce implică o invizibilă anastomoză între membrii unei societăţi, asemenea celei dintre albinele unui stup: în afara stupului, albina se ofileşte şi moare; izolat de societate sau neparticipînd îndeajuns la eforturile ei, omul suferă de un rău poate analog, deşi puţin studiat pînă acum, dar pe care-l cunoaştem sub numele de plictiseală. Cînd izolarea se prelungeşte, ca în cazul recluziunii penale, se declanşează tulburări mentale caracteristice. Aceste fenomene ar fi meritat deja un capitol aparte în cadrul psihologiei, iar cercetările s-ar fi încheiat cu frumoase beneficii. Dar nu e suficient să vorbeşti. Viitorul unei ştiinţe depinde de modul în care a ştiut să-şi circumscrie dintru început obiectul. Dacă a avut vreodată norocul

de a urma, în decupajul efectuat de ea, articulaţiile naturale, după modelul bucătarului cel bun despre care vorbeşte Platon, numărul părţilor rezultate nu va fi prea important. Decupajul în părţi fiind cel care va fi pregătit analiza în elemente, va rezulta în cele din urmă o reprezentare simplificată a ansamblului. Se vede că psihologia noastră ştie prea puţin despre toate acestea de vreme ce a dat înapoi în faţa anumitor subdiviziuni. Ea postulează, de exemplu, facultăţile generale de percepţie, de interpretare, de înţelegere, fără a se mai întreba dacă nu cumva intră în joc mecanisme diferite, după cum respectivele facultăţi se aplică fie la lucruri, fie la persoane, după cum inteligenţa este sau nu cufundată în mediul social. Cu toate acestea, majoritatea oamenilor îşi figurează deja această distincţie, consemnînd-o chiar în limbaj: alături de *simţuri*, cele care ne informează asupra lucrurilor, limbajul pune *bunul simţ*, care interesează relaţiile noastre cu oamenii.Cum să nu remarcăm că putem fi matematicieni profunzi, savanţi fizicieni, psihologi delicaţi în momentele în care ne analizăm pe noi înşine, şi totuşi să înţelegem greşit acţiunile celuilalt, să le calculăm rău pe ale noastre, să nu reuşim niciodată să ne integrăm mediului sau, în fine, să fim pur şi simplu lipsiţi de bun simţ? Nebunia persecuţiilor, mai precis delirul interpretării, se află acolo tocmai pentru a demonstra că bunul simţ se poate deteriora, în timp ce facultatea de a raţiona se păstrează intactă. Gravitatea acestei defecţiuni, rezistenţa ei obstinată la orice tratament, faptul că aflăm deseori simptome chiar şi în cel mai îndepărtat trecut al bolnavului, toate aceste date concură la indicarea unei insuficienţe psihice profunde, congenitale, delimitată cu precizie. Bunul simţ, pe care l-am putea numi simţul social, este deci înnăscut omului normal, asemenea facultăţii de a vorbi, care implică existenţa societăţii, dar nu e mai puţin prezentă în organismele ei individuale. De altfel, este greu de crezut că natura, care a instituit viaţa socială la extremitatea a două mari linii de evoluţie, sfîrşind la himenoptere şi respectiv la

om, să fi pus dinainte la punct toate detaliile activității fiecărei furnici dintr-un mușuroi, neglijînd totodată să dea omului directivele, măcar cele mai generale, pentru coordonarea atît a conduitei lui, cît și a conduitei semenilor lui. Societățile umane diferă, desigur, de cele animale, tocmai prin marja de indeterminare acordată demersurilor individului, ca și celor ale colectivității. Dar aceasta înseamnă că acțiunile însele sînt cele pre-formate în natura insectei, iar la om pre-formată este doar funcția. Funcția nu este în mai mică măsură acolo, organizată în individ, tocmai spre a se desfășura în societate. Cum s-ar mai putea ivi, prin nemăsurată sporire, o mentalitate socială capabilă să deconcerteze mentalitatea individuală? Și cum prima n-ar fi imanentă celei de-a doua? Problema propusă de noi, și anume aceea de a ști cum de au putut, și pot încă, absurdele superstiții să guverneze viața ființelor raționale, se menține deci în totalitate. Am putea vorbi oricît despre mentalitatea primitivă, dar problema privește, în egală măsură, și psihologia omului actual. La fel, am putea vorbi oricît despre reprezentările colective, căci problema interesează cel puțin la fel de mult și psihologia omului individual.

Dar nu va fi dificultatea legată și de faptul că psihologia noastră se îngrijește prea puțin să-și subdivizeze obiectul pe urma liniilor trasate de natură? Reprezentările care dau naștere superstițiilor au în comun un caracter fantasmatic. Psihologia se raportează la o facultate generală: imaginația. Ea va clasa deci într-o aceeași rubrică atît realizările artei, cît și descoperirile și invențiile științei. De ce să grupăm laolaltă lucruri atît de diferite, și mai mult, să le punem sub același nume, sugerînd astfel ideea unei anumite înrudiri între ele? Numai pentru comoditățile limbajului și din rațiuni de ordin negativ, aceste operațiuni diverse nu sînt nici percepție, nici memorie, nici muncă logică a spiritului. Să convenim deci să grupăm separat reprezentările fantasmatice și să numim „fabulație" sau „ficțiune" actul care le dă naștere. Ar fi aici un prim pas înspre rezolvarea

problemei. Să remarcăm în continuare că psihologia, atunci cînd descompune în operații activitatea spiritului, nu se ocupă niciodată îndeajuns cu fiecare dintre ele, încercînd să afle exact la ce servește: de aceea subdiviziunea este adeseori insuficientă ori artificială. Sigur că omul poate visa, poate filosofa; dar mai întîi el trebuie să trăiască. Neîndoielnic, structura noastră psihologică nu ține la necesitatea conservării și dezvoltării vieții individuale și sociale. Dacă psihologia nu adoptă această observație, în mod inevitabil își va deforma propriu-i obiect. Ce-am spune oare despre savantul care va face anatomia organelor și histologia țesuturilor fără a se preocupa de destinația lor? Va risca să clasifice greșit, să grupeze în mod eronat. Dacă funcția nu poate fi înțeleasă decît prin structură, nu putem afla marile linii ale structurii fără a avea o idee despre ceea ce este funcția. Nu va trebui deci să ne purtăm cu spiritul ca și cum ar fi dat „pentru nimic, pentru simpla plăcere". Nu trebuie să se spună: structura lui fiind aceasta, el a știut să tragă cutare profit. Căci profitul pe care l-ar fi putut avea spiritul de pe urma structurii este, de fapt, chiar ceea ce a determinat structura ca atare. Oricum, aici se află firul director al cercetării. Și atunci, în domeniul vag și, desigur, artificial determinat al „imaginarului", să considerăm decupajul natural numit de noi „fabulație", și să urmărim la ce anume s-ar putea aplica în mod natural. Despre funcția aceasta mărturisește și romanul, și drama, și mitologia, laolaltă cu toate cele cîte au precedat-o. Dar n-au existat dintotdeauna nici romancieri, nici dramaturgi, în timp ce de religie omenirea nu s-a putut niciodată lipsi. Pare drept sigur faptul că poemele și fanteziile de orice fel au apărut prin adăugire, profitînd că spiritul știa să țeasă fabule; însă religia a fost rațiunea însăși de a fi a funcției fabulatorie. În raport cu religia, facultatea aceasta va fi efectul, nicidecum cauza. O necesitate, poate individuală, dar în orice caz socială, trebuie să fi fost cea care a cerut spiritului acest gen de activitate. Să ne întrebăm care ar fi putut fi acea necesitate. Trebuie să remar-

căm că ficțiunea, atunci cînd are în sine eficacitate, este asemenea unei halucinații în stare născîndă: ea poate controla judecata și raționamentul, adică facultățile propriu-zis intelectuale. Or, ce-ar fi putut face natura, după ce crease deja ființe inteligente, dacă ar fi voit să preîntîmpine anumite pericole ale activității intelectuale, fără a compromite viitorul inteligenței? Observația e cea care ne furnizează răspunsul. Astăzi, în plină înflorire a științei, vedem cum dinaintea experienței se năruie cele mai frumoase raționamente din lume: căci nimic nu rezistă faptelor. Dacă, de la început, inteligența ar fi trebuit reținută de la relele ei porniri, periculoase atît pentru ins cît și pentru societate, aceasta nu s-ar fi putut întîmpla decît prin constatări aparente, prin fantome ale faptelor. Trebuia suscitată o imitație a experienței în dauna experienței reale. O ficțiune, dacă imaginea adusă de ea este vie și obsedantă, va putea să imite sigur percepția și, în acest fel, să împiedice ori să modifice acțiunea. O experiență sistematic falsă, ridicîndu-se dinaintea inteligenței, o va putea opri cînd aceasta va fi mers prea departe în aflarea ultimelor consecințe ale vreunei experiențe adevărate. Astfel va fi procedat deci natura. În aceste condiții, să nu ne mai mire faptul că inteligența, abia creată, a și fost invadată de superstiție, că o ființă esențial inteligentă este în mod natural superstițioasă, și că superstițioși nu afli decît printre ființele inteligente.

În această situație se ridică însă noi întrebări. Mai întîi, va trebui să ne întrebăm cu mai multă precizie la ce anume servește funcția fabulatorie și ce pericol anume trebuia natura să preîntîmpine. Fără a aprofunda încă punctul acesta, să observăm că spiritul uman se poate situa în adevăr ori în fals dar că, atît într-un caz cît și în celălalt, oricare ar fi direcția pe care s-ar fi angajat, spiritul se mișcă drept înainte: dintr-o consecință în alta, de la o analiză la alta, el se împotmolește tot mai mult în eroare, sau se deschide tot mai cuprinzător adevărului. Nu cunoaștem decît o umanitate deja evoluată, întrucît „primitivii" pe care astăzi îi supunem observației au

cam aceeași vîrstă ca noi, iar documentele asupra cărora lucrează istoria religiilor vin dintr-un trecut relativ recent. Imensa varietate de credințe cu care avem de-a face este deci rezultatul unui lung șir de proliferări. Din absurditatea ori din stranietatea lor putem conchide că există o anumită orientare înspre straniu sau absurd în actul desfășurării unei anumite facultăți a spiritului. Probabil însă că aceste caractere nu sînt atît de accentuate decît dacă respectiva funcție a înaintat suficient de mult pe calea ei. Dacă nu vom considera decît direcția însăși, vom fi poate mai puțin șocați de iraționalitatea cuprinsă în această tendință și îi vom sesiza astfel utilitatea. Cine știe dacă nu cumva erorile la care sfîrșește prin a se opri această tendință nu sînt deformări, de altfel avantajoase speciei, ale unui adevăr ce va trebui să se dezvăluie mai tîrziu unor indivizi anume? Dar aceasta nu e încă totul. Căci apare și o a doua întrebare, la care ar fi trebuit poate să fi răspuns de la început: de unde vine tendința aceasta? Să fie ea legată de alte manifestări ale vieții? Vorbeam despre o intenție a naturii: nu era decît o metaforă, comodă atît pentru psihologie cît și pentru biologie; în acest fel, punctăm faptul că dispozitivul observat servește interesului individului sau speciei. Expresia este încă vagă, deci vom spune, pentru un plus de precizie, că tendința considerată este un instinct, dacă nu cumva chiar în locul unui instinct s-au și ivit în spirit acele imagini fantasmatice. Ele joacă un rol care *s-ar fi putut* prelungi pînă la a deveni instinct și care va fi, desigur, astfel la o ființă lipsită de inteligență. Provizoriu, vom spune că aflăm aici un *instinct virtual*, înțelegînd prin aceasta că, la extremitatea celeilalte linii evolutive, în societățile de insecte, vedem instinctul provocînd în mod mecanic o conduită comparabilă, sub aspectul utilității, cu cea sugerată omului liber și inteligent de către imaginile halucinatorii. Dar a evoca astfel dezvoltările divergente și complementare care se împlinesc în instincte reale, pe de o parte, și în instincte virtuale pe cealaltă parte, nu înseamnă a se pronunța asupra evoluției vieții?

Acesta este într-adevăr orizontul unei probleme mai cuprinzătoare, ridicată de cea de-a doua întrebare. De altfel, era implicit conținută și în prima dintre întrebări. Cum pot fi raportate la o necesitate vitală ficțiunile care apar în fața inteligenței și cîteodată împotriva ei, dacă nu am determinat înainte exigențele fundamentale ale vieții? Aceeași problemă o vom regăsi, încă mai explicit formulată, cînd se va pune o altă întrebare de neocolit: cum a supraviețuit religia pericolului care a adus-o în lume? Și cum de s-a transformat ea, pur și simplu, în loc să fi dispărut? De ce subzistă, dacă știința tot a acoperit vidul, periculos de altfel, pe care inteligența l-a lăsat între forma și materia ei? Oare nu tocmai pentru că deasupra necesității de stabilitate manifestată de viață în această oprire sau mai curînd în această întoarcere pe loc care este conservarea unei specii, există și exigența unei mișcări de înaintare, un rest de impuls, un elan vital? Pentru moment însă, ne vor fi suficiente primele două întrebări. Atît una, cît și cealaltă, ne poartă înspre considerațiile dezvoltate în alte pagini, asupra evoluției vieții. Considerațiile acelea nu erau deloc ipotetice, așa cum se pare că au fost încredințați unii. Vorbind despre un „elan vital" și o evoluție creatoare noi nu făceam decît să urmăm, cît de aproape cu putință, experiența însăși. Și ar trebui să se observe acest fapt, de vreme ce știința pozitivă, abandonînd anumite teze sau propunîndu-le drept simple ipoteze, se apropie din ce în ce mai mult de propriile noastre puncte de vedere. Iar apropriindu-și-le, știința pozitivă nu va face decît să pună iar stăpînire asupra bunurilor sale.

Să revenim asupra cîtorva dintre trăsăturile cele mai marcante ale vieții și să evidențiem caracterul net empiric al concepției asupra „elanului vital". Fenomenul vital este rezolvabil în fapte fizice și chimice? Fiziologul ce răspunde pozitiv la această întrebare înțelege, conștient sau inconștient, că rolul fiziologiei este de a cerceta ceea ce este fizic și chimic în vital, că demersul lui nu poate avea un țel dinainte stabilit, deci el va

fi nevoit să procedeze ca și cum propriile-i cercetări n-ar avea nici un scop, aceasta fiind singura lui posibilitate de a înainta. El postulează deci o regulă de metodă, nu enunță un fapt. Să rămînem însă în preajma experienței: vom spune – și unii biologi sînt de acord – că știința este mai departe decît niciodată de o explicație fizico-chimică a vieții. Aceasta ar fi constatarea de început a cercetărilor noastre asupra elanului vital. Iar acum, viața odată dată, să vedem cum i-am putea reprezenta evoluția. Putem susține, de exemplu, că trecerea de la o specie la alta s-a făcut printr-o serie de mici variații, toate accidentale, conservate prin selecție și fixate prin ereditate. Dar dacă ne gîndim la numărul enorm de variații coordonate între ele și complementare, care ar fi trebuit să se producă pentru ca organismul să cîștige de pe urma lor sau măcar să nu fie afectat de ele, vom fi îndreptățiți să ne întrebăm cum fiecare dintre aceste variații, separat considerate, se va conserva prin selecție și le va aștepta totodată pe cele complementare ei. Căci cel mai adesea variația singură nu servește la nimic, ba mai mult, ea poate chiar perturba sau paraliza funcția respectivă. Invocînd deci o îmbinare a hazardului cu hazardul, neatribuind nici unei cauze speciale direcția adoptată de viața aflată în plină evoluție, aplicăm *a priori* principiul economiei, recomandat științei pozitive, fără a constata însă nici un fapt; și imediat ne lovim de insurmontabile dificultăți. Insuficiența aceasta a darwinismului este cel de-al doilea prag al cercetărilor noastre asupra elanului vital: teoriei îi opunem faptul și constatăm că evoluția vieții se împlinește pe direcții determinate. Acum: direcțiile acestea sînt imprimate vieții prin condițiile în care se desfășoară evoluția ei? În acest caz, ar trebui să fim de acord că modificările suferite de individ trec la descendenții lui îndeajuns de regulat pentru a putea asigura, de exemplu, complicarea graduală a unui organ ce îndeplinește din ce în ce mai specializat o aceeași funcție. Însă ereditatea celor dobîndite este contestabilă, chiar dacă am admite că există cazuri excepționale în care poate fi obser-

vată; căci doar *a priori*, şi numai pentru trebuinţele cauzei, a fost pusă să funcţioneze cu această regularitate. Să transferăm înnăscutului transmisibilitatea aceasta regulată: ne vom conforma experienţei şi vom spune că nu este o acţiune mecanică a cauzelor exterioare, ci un stimul intern, ce străbate indivizii de la o sămînţă la alta, care poartă viaţa într-o direcţie dată, înspre o din ce în ce mai înaltă complexitate. Aceasta ar fi cea de-a treia idee evocată de imaginea elanului vital. Să mergem mai departe. Cînd vorbim despre progresul unui organism sau al unui organ ce se adaptează condiţiilor tot mai complexe, spunem cel mai adesea că tocmai complexitatea condiţiilor impune vieţii propria ei formă, asemenea tiparul – ghipsului; doar cu această condiţie vom obţine o explicaţie mecanică, deci ştiinţifică. Însă după ce ne-am dat satisfacţia de a fi interpretat astfel adaptarea în genere, raţionăm asupra cazurilor particulare ca şi cum adaptarea ar fi fost cu totul altceva – ceea ce şi este, de altfel –, anume soluţia originală aleasă de viaţă în contextul unor anumite condiţii exterioare. Şi astfel, este lăsată fără răspuns întrebarea asupra facultăţii de a soluţiona problemele. Introducînd în discuţie aşa-numitul „elan", nici noi nu pretindem a furniza o soluţie; semnalăm însă caracterul misterios al intervenţiilor vieţii, în loc să-l excludem sistematic în general, pentru a-l accepta şi utiliza mai apoi într-ascuns, în fiecare caz particular. Să nu facem însă nimic pentru a pătrunde misterul? Dacă minunata coordonare a părţilor la întreg nu poate fi explicată în mod mecanic, nu înseamnă, după părerea noastră, că ea nu trebuie tratată drept finalitate. Ceea ce, din afară văzut, poate fi descompus într-o infinitate de părţi coordonate una alteia, apare poate, din interior, ca un act simplu. Astfel, o mişcare a mîinii noastre, pe care o resimţim ca fiind indivizibilă, va fi percepută din exterior drept o curbă definibilă printr-o ecuaţie, adică drept o juxtapunere a unui număr infinit de puncte, toate aşezîndu-se sub o aceeaşi lege. Evocînd imaginea unui elan, am voit să sugerăm această a

cincea idee, şi chiar ceva în plus: acolo unde analiza care se păstrează în comoda exterioritate descoperă elemente pozitive în număr mult mai mare decît găsim noi în chip direct, şi din ce în ce mai surprinzător legate între ele, o intuiţie orientată înspre interior va sesiza nu instrumente combinate, ci obstacole înlăturate. O mînă invizibilă, brusc cufundată în pilitura de fier, nu va face decît să abată rezistenţa, dar simplicitatea însăşi a actului, văzută prin prisma rezistenţei, va apare drept juxtapunerea, efectuată într-o ordine determinată, a pulberii de pilitură. Ce-am putea spune acum despre acest act, despre rezistenţa ce îl întîmpină? Dacă viaţa nu poate fi descompusă în fapte fizice şi chimice, ea acţionează în felul unei cauze speciale, care se adaugă deasupra a ceea ce numim îndeobşte materie: iar materia aceasta este instrument, dar şi obstacol. Ea împarte ceea ce tot ea determină. Putem presupune că multiplicitatea marilor linii ale evoluţiei vitale se datorează unei diviziuni de acest gen. Dar faptul acesta ne sugerează un instrument de pregătire şi verificare a intuiţiei pe care o avem de la viaţă. Dacă vedem două ori trei mari linii evolutive continuîndu-se libere alături de căile ce sfîrşesc într-un impas şi dacă, de-a lungul acestor linii, se dezvoltă progresiv un caracter esenţial, putem pune drept presupoziţie faptul că impulsul vital prezintă la început caracterele acestea în stare de reciprocă implicare. Instinctul şi inteligenţa, care şi-au atins punctul lor culminant la extremităţile celor două mari linii ale evoluţiei animale, vor trebui deci considerate una în cealaltă, înaintea dedublării lor, deci nu laolaltă compuse, ci constitutive unei realităţi simple asupra căreia instinct şi inteligenţă nu ar fi decît simple puncte de vedere. Şi dacă tot am început prin a le numerota, aceasta ar fi a şasea, a şaptea şi respectiv a opta reprezentare ce ar evoca ideea unui elan vital. Dar esenţialul nu l-am menţionat decît implicit: imprevizibilitatea formelor pe care viaţa le creează din părţile laolaltă adunate, prin salturi discontinue de-a lungul întregii ei evoluţii. Fie că ne situăm pe poziţiile mecani-

cismului, fie pe cele ale finalității pure, în ambele cazuri creațiile vieții sînt predeterminate, viitorul deducîndu-se prin calcul din prezent sau conturîndu-se în forma ideii, timpul fiind în consecință lipsit de eficacitate. Experiența pură nu sugerează însă nimic asemănător; ea pare a spune: nici impuls, nici atracție. Un *elan* poate sugera în mod precis ceva de acest gen, făcîndu-ne totodată să ne gîndim, prin indivizibilitatea a ceea ce este interior resimțit și divizibilitatea la infinit a ceea ce este exterior perceput, la această durată reală, eficace, care este esențialul atribut al vieții. – Acestea ar fi ideile cuprinse de noi în imaginea „elanului vital". De le vom neglija, așa cum se întîmplă adesea, ne vom trezi puși în fața unui concept vid, asemenea celui de „voință pură de a trăi" și în fața unei metafizici sterile. De vom ține însă seama de ele, vom fi poate în posesia unei idei încărcate de substanță, empiric obținută, capabilă să orienteze cercetarea, care ar rezuma în mare toate cele știute de noi despre procesul vital, evidențiind totodată și ceea ce nu cunoaștem.

Astfel considerată, evoluția apare ca împlinindu-se prin salturi bruște, iar variația constitutivă a speciei celei noi – ca fiind constituită din multiple diferențe complementare, care apar laolaltă în organismul născut din sămînță. Spre a ne relua comparația, vom spune că o mișcare bruscă a mîinii afundată în pilitură provoacă o rearanjare imediată a tuturor particulelor de fier. De altfel, chiar dacă transformarea se operează la diverși reprezentanți ai aceleiași specii, ea nu va cunoaște în toate cazurile un același succes. Nimic nu ne împiedică să credem că apariția speciei umane s-ar datora mai multor salturi ale aceleiași direcții, împlinite ici și colo în interiorul unei specii anterioare, ajungîndu-se astfel la specimene umane destul de diferite între ele. Fiecare dintre acestea ar corespunde cîte unei tentative reușite, în sensul că multiplele variații specifice fiecăreia sînt perfect coordonate între ele. Dar asta nu înseamnă că aceste tentative au o aceeași valoare, pentru că salturile n-au

acoperit o aceeași distanță în toate cazurile. Mai mult, nici măcar nu urmăreau toate aceeași direcție. Evitînd să atribuim termenului un sens antropomorfic, putem spune că tendințele acestea corespund uneia și aceleiași intenții a vieții.

Nu contează prea mult dacă specia umană a ieșit sau nu dintr-un trunchi comun sau dacă există mai multe specimene ireductibile: dintotdeauna, omul prezintă oricum două trăsături esențiale: inteligența și sociabilitatea. Dar de pe pozițiile pe care noi ne situăm, caracterele acestea capătă o semnificație specială. Ele nu mai interesează doar sociologia și psihologia, ci necesită mai întîi o interpretare biologică. Inteligența și sociabilitatea trebuie să-și afle din nou cuvenitul loc în evoluția generală a vieții.

Pentru a începe cu sociabilitatea, vom spune că o aflăm în forma ei desăvîrșită la două puncte culminante ale evoluției: la insectele himenoptere ca furnica și albina, și la om. Ca simplă tendință, sociabilitatea este răspîndită în tot cuprinsul naturii. S-a spus chiar că individul însuși era deja o societate: protozoarele, formate dintr-o celulă unică, ar fi constituit agregate care, alipindu-se și ele, ar fi dat naștere la agregate de agregate. Cele mai diferențiate organisme și-ar avea astfel originea în asocierea organismelor deloc diferențiate și elementare. Este aici o evidentă exagerare; „polizoismul" este un fapt excepțional și anormal. Dar nu e mai puțin adevărat că în organismul superior lucrurile se întîmplă *ca și cum* celulele s-ar fi asociat spre a-și împărți între ele munca. Obsesia formei sociale, întîlnită la un atît de mare număr de specii, se relevă pînă și în structura indivizilor. Dar, încă o dată, aceasta nu este decît o tendință. Dacă vom voi să ne raportăm la societăți desăvîrșite, organizări limpezi de individualități distincte, va trebui să urmărim cele două tipuri perfecte de asociere, reprezentate de o societate de insecte și de societatea umană, prima – imuabilă[2], a doua schimbătoare, una instinctivă și cealaltă inteligentă, prima, comparabilă cu un organism ale cărui elemente nu există

decît în vederea întregului, a doua, lăsînd indivizilor atîta spaţiu de joc încît la un moment dat nu mai ştim precis dacă ea e făcută pentru ei sau ei pentru societate. Din cele două condiţii avansate de Comte, „ordinea" şi „progresul", insecta n-a voit decît ordinea, în vreme ce progresul, uneori exclusiv al ordinii şi întotdeauna datorat unor iniţiative individuale, vizează măcar o parte din întregul omenirii. Cele două tipuri realizate de viaţă socială se constituie ca atare în timp ce se şi completează reciproc. La fel vom spune şi despre instinctul, şi respectiv inteligenţa care le caracterizează. Repuse în locurile lor în interiorul evoluţiei vieţii, apar drept două activităţi divergente şi complementare totodată.

Nu vom mai reveni asupra celor deja aprofundate într-o lucrare anterioară. Vom aminti doar că viaţa este efortul de a obţine anumite lucruri de la materia brută, iar instinctul şi inteligenţa, considerate în starea lor pe deplin împlinită, sînt două modalităţi de a utiliza în acest scop o unealtă: în primul caz, unealta este parte integrantă a fiinţei vii; în celălalt, este un instrument non-organic, ce a trebuit inventat, fabricat şi apoi bine analizat spre a putea fi mînuit. Atît în folosinţă, cît şi în cel mai temeinic motiv al fabricării sau al invenţiei chiar, veţi regăsi unul cîte unul toate elementele inteligenţei, pentru că destinaţia ei este cea care-i explică structura. Nu trebuie să uităm însă că o urmă de instinct rămîne în jurul inteligenţei, iar sclipirile inteligenţei subzistă chiar şi în abisul instinctului. Putem presupune că ele încep prin a fi implicate una în cealaltă şi că, dacă vom şti să coborîm destul de profund în negura timpului, vom afla instinctul mai aproape de inteligenţă, mai aproape chiar decît la insectele noastre, şi inteligenţa mai strîns învecinată instinctului, mai mult decît la vertebratele actuale. Cele două activităţi care la început se întrepătrundeau au fost nevoite să se despartă spre a se putea dezvolta. Dar ceva propriu uneia dintre ele a rămas alipit celeilalte, şi invers. La fel am putea spune despre toate marile manifestări ale vieţii. Cel mai

adesea, fiecare dintre ele prezintă, în stare rudimentară, latentă ori virtuală, caracterele esenţiale ale multora dintre celelalte manifestări.

Studiind atunci, la capătul unuia dintre cele mai mari eforturi ale naturii, grupările de fiinţe esenţial inteligente şi parţial libere care sînt societăţile umane, nu va trebui să pierdem din vedere nici celălalt punct terminus al evoluţiei: societăţile conduse de simplul instinct, în interiorul cărora individul slujeşte orbeşte interesului comunităţii. Comparaţia aceasta nu va permite niciodată concluzii ferme, dar ar putea sugera cîteva interpretări. Dacă societăţile se întîlnesc la cele două puncte terminale ale principalelor mişcări evolutive şi dacă organismul individual este constituit la un nivel ce îl anunţă pe cel al societăţilor, înseamnă că viaţa este coordonare şi ierarhizare a elementelor între care se împarte munca: la temeiul vitalului aflăm socialul. Dacă, în aceste organisme individuale ce sînt deja societăţi, elementul trebuie să fie oricînd gata de sacrificiu în favoarea întregului, dacă la fel stau lucrurile şi în aceste societăţi de societăţi care constituie, la capătul uneia dintre cele două mari linii evolutive, stupul şi muşuroiul, şi dacă, în fine, rezultatul acesta se obţine prin instinct, care nu este decît o prelungire a muncii organizatoare a naturii, înseamnă că natura s-a preocupat mai curînd de societate decît de individ. Dacă nu se întîmplă la fel şi cu omul, faptul se datorează efortului de invenţie, manifestat în toate domeniile vieţii prin crearea de specii noi. Efortul de invenţie a aflat numai în oameni mijlocul de a se prelungi pe sine cu inteligenţa, facultatea de iniţiativă, independenţa şi libertatea, anume în indivizi cărora toate acestea le revin de drept. Dacă acum inteligenţa ameninţă să rupă în cîteva locuri coeziunea socială, şi dacă societatea trebuie să subziste, este absolut necesar ca în punctele respective inteligenţa să-şi afle o contragreutate. Dacă această contragreutate nu poate fi instinctul însuşi, de vreme ce locul lui este ocupat de către inteligenţă, trebuie ca o virtualitate a instinctului

sau, dacă preferăm, reziduul instinctului ce subzistă în jurul inteligenței, să producă un același efect. Nu poate acționa în mod direct, dar întrucît inteligența lucrează asupra „reprezentărilor", va suscita reprezentări „imaginare" ce vor înfrunta reprezentarea reală, reușind astfel să contracareze munca intelectuală chiar prin intermediul inteligenței. În acest mod s-ar explica funcția fabulatorie. Dacă ea a jucat un rol social, va trebui să slujească și individului, cel pe care societatea are cel mai adesea tot interesul de a-l menaja. Am putea deci presupune că, în forma ei elementară și originară, funcția fabulatorie aduce individului însuși un spor de forță. Înainte de a ajunge la acest de-al doilea punct, să-l analizăm mai întîi pe primul dintre ele.

Printre observațiile culese de „știința psihică", notam odinioară faptul următor. O femeie se afla la etajul superior al unui hotel. Voind să coboare, ea se îndreaptă spre palier. Bariera destinată să închidă cabina ascensorului tocmai era deschisă. Și cum bariera aceasta nu trebuia să se deschidă decît dacă ascensorul staționa la etajul respectiv, femeia crezu, firește, că ascensorul era acolo și se grăbi să-l prindă. Brusc, se simți aruncată înapoi: omul care se ocupa cu funcționarea ascensorului tocmai urca, el fiind cel care-o împinse înapoi spre scări. Chiar în clipa aceea, femeia conștientiză stupefiată, că în jurul ei nu era nici urmă de om sau de ascensor. Dereglîndu-se mecanismul, bariera s-ar fi putut deschide la etajul la care se afla, deși ascensorul ar fi rămas jos. Înseamnă că ea s-ar fi aruncat în gol, iar o halucinație miraculoasă i-a salvat viața. Mai este nevoie să spunem că miracolul se explică ușor? Femeia raționase corect asupra unui fapt real, pentru că bariera era efectiv deschisă, deci ascensorul ar fi trebuit să se afle la etaj. Numai percepția vidului, datorat absenței cabinei din casa liftului ar fi putut-o salva de la eroarea ei; dar percepția aceasta ar fi survenit mult prea tîrziu, actul consecutiv raționamentului fiind tocmai declanșat. Atunci s-a ivit personalitatea instinctivă, somnambulică, subiacentă celui care raționează. Ea a sesizat

primejdia. Trebuia acționat imediat. Instantaneu, ea și-a tras corpul înapoi, creînd în același timp percepția fictivă, halucinatoare, care putea cel mai bine provoca și explica mișcarea aparent nejustificată.

Să ne imaginăm atunci o umanitate primitivă și societățile rudimentare. Spre a asigura acestor grupuri coerența dorită, natura dispunea de un instrument simplu: n-avea decît să înzestreze omul cu instincte potrivite. Astfel a procedat pentru stup și pentru mușuroi. Succesul naturii a fost deci total: indivizii nu trăiesc aici decît pentru comunitate. Iar munca ei a fost ușoară, întrucît n-a trebuit decît să-și urmeze metoda obișnuită: în fond, instinctul este coextensiv vieții, iar instinctul social, așa cum îl aflăm la insectă, nu este decît spiritul de coordonare și de subordonare care animă celulele, țesuturile și organele oricărui corp viu. Dar stimulul vital exercitat în interiorul seriei vertebratelor nu mai vizează o dezvoltare a instinctului, ci o înflorire a inteligenței. Cînd este atins, la om, capătul mișcării, instinctul nu este suprimat, ci eclipsat: se păstrează doar ca o vagă strălucire în jurul nucleului întru totul luminat, ori mai curînd luminos, care este inteligența. Din acel moment, reflecția va permite individului să inventeze, iar societății – să progreseze. Dar pentru ca societatea să poată progresa, ea va trebui mai întîi să subziste. Invenție înseamnă inițiativă, iar un apel la inițiativa individuală riscă deja să compromită disciplina socială. Ce s-ar întîmpla dacă individul și-ar întoarce reflecția de la obiectul căruia îi era destinată prin chiar originea ei, adică de la rolul de a îndeplini, a perfecționa, a renova, pentru a o îndrepta asupra lui însuși, către restricțiile impuse lui de viața socială, către sacrificiile pe care e obligat să le facă pentru comunitate? Cedînd pe de-a-ntregul instinctului, asemenea albinei sau furnicii, ar fi tins în continuare înspre un țel exterior; ar fi muncit pentru specie, automat somnambulic. Dotat cu inteligență, trezit la reflecție, omul se va întoarce către sine și nu se va mai gîndi decît să-și rînduiască mai plăcut zilele.

Sigur că un raționament formal îi va demonstra că este în interesul lui să ajute la construirea fericirii celuilalt; dar au trecut secole de cultură pînă să se ivească un utilitarist ca Stuart Mill, şi nici el n-a convins toţi filosofii şi cu atît mai puţin pe majoritatea oamenilor. Adevărul este că inteligența va sfătui mai întîi egoismul. Spre această latură se va îndrepta în grabă omul inteligent, dacă nu-l va opri nimic altceva. Însă natura veghează. În aceeaşi clipă gardianul s-a şi ivit în fața porții deschise, interzicînd intrarea şi împingînd contravenientul înspre locul lui. Acest paznic va fi un zeu protector al cetății, care amenință, apără, ucide. Inteligența se ordonează după percepții prezente sau după reziduurile acestea mai mult sau mai puțin metaforice, resturi ale percepțiilor, îndeobşte cunoscute sub numele de amintiri. De vreme ce instinctul nu mai există decît ca urmă ori virtualitate, de vreme ce nu mai este îndeajuns de puternic pentru a provoca sau împiedica actele, el va trebui să suscite o percepție iluzorie ori cel puțin o falsă amintire suficient de precisă, de frapantă, pentru ca inteligența să se poată determina prin ea. *Considerată din acest prim punct de vedere, religia este o reacție defensitivă a naturii împotriva puterii dizolvante a inteligenței.*

Dar procedînd astfel nu obținem decît o schiță stilizată a ceea ce se petrece efectiv. Pentru mai multă claritate, să presupunem că în societate se naşte brusc o revoltă a individului, iar în imaginația individuală se iveşte aproape simultan un zeu care împiedică ori care apără. Lucrurile ar căpăta această turnură dramatică, într-un moment dat şi pentru un anumit timp, într-o omenire deja avansată pe calea civilizației. Dar realitatea nu evoluează spre precizia dramei decît prin intensificarea esențialului şi eliminarea supraabundentului. De fapt, în grupările umane, aşa cum erau ele cînd s-au desprins din natură, distincția între cele importante şi cele lipsite de importanță pentru coeziunea grupului nu era tot atît de severă, consecințele unui act săvîrşit de individ nu păreau chiar strict individuale,

forța de inhibiție care apărea în clipa în care se împlinea actul nu se întrupa pe de-a-ntregul într-o persoană. Să zăbovim puțin asupra acestor trei puncte.

În societățile asemănătoare societăților noastre există obiceiuri, există legi. De cele mai multe ori, legile sînt obiceiuri consolidate; dar o datină nu se transformă în lege decît dacă prezintă un interes definit, recunoscut, şi cu posibilități de a fi formulat: din acea clipă, ea va decide asupra celorlalte. Există deci o distincție clară între esențial şi accidental: pe de o parte afli ceea ce este numai simplu obicei, pe cealaltă parte, ceea ce este obligație legală şi chiar morală. Nu aceeaşi este situația în societățile mai puțin evoluate, care nu au decît obiceiuri, unele, e drept, justificate printr-o reală necesitate, majoritatea însă datorate hazardului ori unei ireflexive extensiuni a primelor. Aici, tot ceea ce este uzual este necesar obligatoriu, pentru că solidaritatea socială, nefiind comprimată în legi, şi cu atît mai puțin în principii, se difuzează şi acceptării comune a uzanțelor. Tot ceea ce este firesc pentru membrii grupului, tot ceea ce societatea aşteaptă de la indivizi, va trebui să capete un caracter religios, dacă este adevărat că numai şi numai prin observarea datinilor omul s-a ataşat celorlalți oameni, detaşîndu-se astfel de el însuşi. În trecere fie spus, problemele raporturilor moralei cu religia se simplifică mult, considerate fiind în interiorul societăților rudimentare. Religiile primitive nu pot fi numite imorale sau indiferente în raport cu morala decît dacă vom considera religia aşa cum s-a conturat ea la începuturi, spre a o pune în comparație mai apoi cu ceea ce morala a devenit ulterior. La origini, obiceiul alcătuieşte întreaga morală; şi cum religia interzice abaterea, morala este coextensivă religiei. În zadar ni s-ar obiecta că interdicțiile religioase nu au vizat dintotdeauna ceea ce ne apare nouă astăzi drept imoral ori antisocial. Religia primitivă, considerată sub primul aspect de noi amintit, este o precauție împotriva pericolului ce ne pîndeşte din chiar clipa în care omul a început să gîndească:

pericolul de a nu se gîndi decît pe sine, de a se gîndi doar la sine. Este deci o reacție defensivă a naturii împotriva inteligenței.

Pe de altă parte, ideea de responsabilitate individuală nu este chiar atît de simplă pe cît am putea crede. Ea implică o reprezentare relativ abstractă a activității individului, considerată a fi independentă întrucît a fost izolată de activitatea socială. Dar astfel se prezintă la început solidaritatea între membrii grupului, toți trebuind să se simtă obligați să participe într-o anumită măsură la apărarea unui singur membru al acelui grup, cel puțin în cazurile considerate de ei grave. Răul moral, dacă ne este permis să introducem deja această sintagmă, are același efect ca și răul fizic, cel care se întinde din aproape în aproape și afectează întreaga societate prin contaminare. Dacă se va ivi deci o putere răzbunătoare, ea va afecta societatea în ansamblul ei, fără a împovăra doar punctul din care s-a iscat răul: imaginea Justiției urmărind amenințătoare vinovatul este relativ modernă, iar noi am simplificat poate prea mult lucrurile arătînd individul oprit, în momentul de ruptură a legăturii sociale, lovit de teama religioasă de pedeapsa ce ar urma să o sufere singur. Dar la fel de adevărat este că lucrurile tind să ia această formă, și ele se vor prezenta ca atare, pe măsură ce religia, stabilindu-și propriile-i contururi, va deveni tot mai deschis mitologică. Mitul va purta mereu în sine urma originilor: niciodată nu afli în mituri o distincție între ordinea fizică și ordinea morală sau socială, între regularitatea voită, ce vine din buna așezare a tuturor sub semnul aceleiași legi, și regularitatea manifestată de cursul naturii. Themis, zeița justiției omenești, este mama Anotimpurilor (Ωραι) și a lui Dikè, cea care întrupa reprezentarea deopotrivă a legii fizice și a celei morale. Cu greu ne-am eliberat astăzi de această confuzie, și nu întru totul: căci urma-i subzistă în limbajul nostru. Moravuri și morală, regulă în sens de constanță și regulă în sens de imperativ: universalitate în fapt și universalitatea de drept se exprimă

aproape în aceeași manieră. Și însuși cuvîntul „ordine", nu înseamnă el, laolaltă și deodată, punere în ordine și obligație de a se pune sub ordine?

Vom vorbi în cele ce urmează despre un zeu creat pentru a interzice, preveni ori pedepsi. Forța morală, în care se originează rezistența, și, la nevoie, și răzbunarea, se va întrupa deci într-o singură persoană. Desigur, ea tinde să capete în ochii omului o formă omenească: dar, deși mitologia este un produs al naturii, ea este o roadă tîrzie, asemenea plantelor cu flori, căci începuturile religiei au fost mult mai modeste. Urmărind cu atenție cele întîmplate în conștiința noastră, observăm că o rezistență intenționată, chiar și o răzbunare, ne apar inițial ca entități suficiente lor înseși. Faptul de a se înconjura de un corp definit, asemenea celui al unei divinități vigilente și răzbunătoare, este deja un lux pentru ele. Funcția fabulatorie a spiritului se exercită cu plăcere artistică doar asupra reprezentărilor astfel înveșmîntate, fără a le forma însă dintr-o dată: căci mai întîi le preia așa cum se află ele. Ne vom opri mai îndelung asupra acestui punct, nu îndeajuns discutat de psihologi. Nu s-a demonstrat încă din ce motiv un copil care s-a izbit de o masă, o lovește și el, văzînd în ea o persoană. S-ar impune cu necesitate ca toate psihologiile actuale să accepte această interpretare. Dar, după ce au acordat multe drepturi explicației mitologice, psihologii nu merg îndeajuns de departe cînd presupun că subiectul respectiv cedează pur și simplu nevoii de a lovi, declanșată în el de furie. Adevărul este că între asimilarea mesei cu o persoană și percepția mesei ca obiect inert, se află o reprezentare intermediară, ce nu este nici cea a unui lucru, nici cea a unei persoane. Este imaginea actului de a lovi, sau mai curînd imaginea actului de a lovi care aduce cu sine – asemenea unui bagaj pe care l-ar purta în spate – masa care este înapoia respectivului act. Actul de a lovi este un element de personalitate, dar nu de personalitate încă deplină. Scrimeurul care simte în apropiere vîrful sabiei adversarului știe că

mişcarea acelui vîrf a antrenat sabia, sabia a tras după sine braţul, braţul a prelungit corpul, prelungindu-se el însuşi în sabie. Şi nu vom fanda cum trebuie, nici nu vom şti să aplicăm o bună lovitură, pînă în ziua în care nu vom simţi efectiv toate aceste lucruri. A le aşeza într-o ordine inversă ar însemna să le reconstruim, prin urmare, să filosofăm; în orice caz, ar însemna să explicăm implicitul în loc să ne limităm la exigenţele acţiunii pure, la ceea ce este dat în mod imediat şi cu adevărat primitiv. Cînd citim pe un indicator: „Trecerea interzisă", percepem mai întîi interdicţia, ea fiindu-ne pe deplin luminată. În urma ei, şi numai în penumbră, vag închipuită, imaginea paznicului ce va redacta posibilul proces-verbal. În acest fel, interdicţiile care protejează ordinea socială sînt mai întîi enunţate aşa cum se află ele, mai mult decît simple formule; sînt rezistenţe, presiuni şi împingeri bruşte, cele mai simple dintre forme. Dar divinitatea care interzice, ascunsă după masca lor, nu va apărea decît mai tîrziu, pe măsură ce se va completa munca funcţiei fabulatorii. Să nu fim surprinşi deci dacă vom afla la non-civilizaţi interdicţii care sînt de fapt rezistenţe pe jumătate fizice şi pe jumătate morale, la anumite acte individuale. Obiectul ce ocupă centrul unui cîmp de rezistenţă va fi numit în acelaşi timp „sacru" şi „primejdios", iar numele ca atare şi-l va afla cînd cele două noţiuni se vor fi constituit definitiv, cînd se va face o distincţie netă între o forţă de repulsie fizică şi o inhibiţie morală. Pînă la această distincţie, el va avea în sine cele două proprietăţi topite în una singură: este numitul *tabu*, termen polinezian cu care ne-a familiarizat istoria religiilor. Să fi conceput omenirea primitivă *tabu*-ul asemenea „primitivilor" de astăzi? Mai întîi, va trebui să ne punem de acord asupra sensului cuvîntului.

N-ar fi existat omenire primitivă dacă speciile s-ar fi format prin insensibile tranziţii; omul nu s-ar fi desprins de animalitate într-un moment anume. Însă această este o ipoteză arbitrară, care se loveşte de atîtea neverosimilităţi şi se bazează pe

atîtea echivocuri, încît noi o considerăm nefondată[3]. Urmînd firul faptelor şi al analogiilor, ajungem mai curînd la o evoluţie discontinuă, care procedează prin salturi, obţinînd, cu fiecare oprire, cîte o combinaţie perfectă în genul ei, comparabilă figurilor care se succed cînd răsucim un caleidoscop. Există deci un tip de umanitate primitivă, cu atît mai mult cu cît specia umană s-ar fi putut constitui printr-o serie de salturi convergente realizate în varii puncte, dar neatingînd totuşi îndeaproape realizarea tipului. Pe de altă parte, sufletul primitiv ne-ar scăpa cu desăvîrşire astăzi dacă n-ar fi existat transmiterea ereditară a obiceiurilor dobîndite. Natura noastră morală, considerată în stare brută, ar diferi atunci radical de cea a celor mai îndepărtaţi dintre strămoşii noştri. Dar sub influenţa unor idei preconcepute şi pentru a satisface exigenţele unor teorii, vorbim încă despre obişnuinţele ereditare şi adeseori sîntem încredinţaţi că transmiterea lor este îndeajuns de ordonată pentru a putea opera o transformare. Adevărul este că, dacă civilizaţia a modificat profund omul, a realizat schimbarea doar prin acumularea în mediul social, ca într-un rezervor, a obişnuinţelor şi cunoştinţelor pe care societatea le investeşte în fiece individ al fiecărei noi generaţii. Să îndepărtăm suprafaţa, să dăm la o parte toate cîte ne sînt date prin educaţia de fiecare clipă: vom regăsi în abisurile noastre urma omenirii primitive. Oare „primitivii" observaţi astăzi ne oferă copia celor de odinioară? Este puţin probabil, de vreme ce şi la ei natura este acoperită de un strat de obişnuinţe conservate de mediul social tocmai spre a fi depuse în fiecare individ. Sîntem îndreptăţiţi să credem că stratul acesta este mai puţin dens decît la omul civilizat, lăsînd cu atît mai mult natura să transpară. Multiplicarea obişnuinţelor de-a lungul secolelor s-a operat poate, la aceşti „primitivi" actuali, într-o manieră diferită, la suprafaţă, printr-o trecere orizontală de la analog la analog şi sub influenţa circumstanţelor accidentale, în vreme ce progresul tehnicii, cunoştinţele, într-un cuvînt, civilizaţia, se face, pentru perioade destul de

lungi, într-un singur şi acelaşi sens orientat ascendent, prin variaţiuni ce se suprapun sau se anastomozează, rezultînd astfel transformări profunde, nicidecum cîteva complicaţii superficiale. Începînd de acum, cred că ne vom da seama în ce măsură mai putem considera primitivă noţiunea de *tabu*, aşa cum o aflăm la „primitivii" de astăzi. Să presupunem că noţiunea aceasta a apărut ca atare odată cu omenirea primitivă, aşa cum se afla ea la începuturi, abia desprinsă din mîinile naturii; în acele timpuri nu se aplica probabil tuturor lucrurilor şi nici atît de multor lucruri. Fiece *tabu* trebuia să fie o interdicţie căreia societatea îi afla un interes definit. Iraţional din punctul de vedere al individului, pentru că îl oprea deschis de la acte inteligente, el însuşi neadresîndu-se inteligenţei, era raţional în măsura în care era avantajos în raport cu societatea şi cu specia. În acest fel relaţiile sexuale, de exemplu, au putut fi util reglate prin *tabu*-uri. Dar tocmai pentru că nu făcea apel la inteligenţă individuală şi uneori încerca chiar, în acţiunile sale, să o contracareze, aceasta, luînd în stăpînire noţiunea de *tabu*, a prelungit-o în tot felul de extensiuni arbitrare, prin asociaţii accidentale de idei şi fără a se nelinişti deloc de ceea ce am putea numi intenţia originară a naturii. Presupunînd că *tabu*-ul a fost dintotdeauna ceea ce este astăzi, n-ar fi trebuit să fie orientat asupra unui atît de mare număr de obiecte şi nici să dea explicaţii atît de nesocotite. Dar să se fi păstrat cu adevărat *tabu*-ul în forma lui originară? Inteligenţa „primitivilor" nu diferă esenţial de a noastră; asemenea inteligenţei noastre, şi a lor trebuie să fi tins înspre convertirea dinamicului în static, înspre solidificarea acţiunilor în lucruri. Putem deci prezuma că interdicţiile, sub influenţa inteligenţei, s-au instalat în lucrurile la care iniţial doar se raportau: nu erau decît rezistenţe opuse tendinţelor, dar cum tendinţa era cel mai adesea un obiect, rezistenţa pare a fi pornit din chiar acel obiect, ca şi cum l-ar fi locuit, devenind astfel un atribut al substanţei obiectului respectiv. În societăţile stagnante, consolidarea aceasta

s-a împămîntenit definitiv. În societăţile în mişcare a putut fi mai puţin completă, în orice caz temporară, pentru că aici inteligenţa va sfîrşi prin a afla în spatele interdicţiei, o persoană.

Tocmai am arătat prin cele de mai sus prima funcţie a religiei, cea care interesează în mod direct conservarea socială. Să trecem acum la următoarea. Şi aceasta va sluji tot binelui societăţii, indirect însă, stimulînd şi dirijînd activităţile individuale. Acţiunea ei va fi deci mai complicată, iar noi va trebui să-i enumerăm formele. Nu riscăm însă să ne rătăcim în cercetarea aceasta, întrucît intenţionăm să urmăm îndeaproape acelaşi fir director. Trebuie să repetăm că domeniul vieţii este esenţial domeniul instinctului, că pe o anumită linie a evoluţiei instinctul a cedat inteligenţei o parte din locul său, că s-ar fi putut produce atunci o perturbare a vieţii, că natura n-a aflat în sine alte resurse spre a o preîntîmpina, decît ridicarea inteligenţei împotriva inteligenţei. Reprezentarea intelectuală ce restabileşte astăzi echilibrul în avantajul naturii este de ordin *religios*. Şi să începem cu cel mai simplu dintre cazuri.

Animalele nu ştiu că urmează în mod necesar să moară. Printre ele sînt, desigur, unele ce disting mortul de viu: prin aceasta vom înţelege că percepţia mortului şi cea a viului nu determină în interiorul lor aceleaşi mişcări, aceleaşi acte, aceleaşi atitudini. Dar asta nu înseamnă că animalele ar avea o idee generală despre moarte, cum de altfel le este străină şi ideea generală de viaţă şi orice altă idee generală care este reprezentată spiritului, nu doar resimţită şi pusă în mişcare prin corp. Cutare animal „o va face pe mortul" pentru a scăpa de un duşman; dar noi sîntem cei care-i definim astfel atitudinea; cît despre animal, el nu mişcă întrucît simte că mişcîndu-se, va atrage din nou, va trezi atenţia, va provoca agresiunea: căci mişcarea cheamă mişcarea. S-a crezut că s-au aflat şi la animale cazuri de sinucidere; admiţînd că aşa este, totuşi distanţa între a face cele necesare pentru a muri şi a şti că vom muri este enormă; căci una este să împlineşti un act, fie el bine pregătit,

chiar asumat, şi alta, să-ţi imaginezi starea ce îi va urma. Dar să admitem că animalul ar avea chiar şi ideea morţii. Sigur că el nu-şi reprezintă propria-i destinaţie întru moarte, nu ştie că, sustrăgîndu-se morţii violente, se va supune oricum morţii naturale. Ar fi necesare, în acest sens, o serie de observaţii asupra altor animale, apoi o sinteză şi, în cele din urmă, o lucrare de generalizare ce ar conferi deja un caracter ştiinţific demersurilor de acest fel. Admiţînd că animalul ar putea schiţa un astfel de efort, el nu s-ar fi străduit decît pentru ceva care ar fi meritat osteneala : or nimic nu i-ar părea mai inutil decît să ştie că trebuie să moară. Mai curînd, el are tot interesul să ignore acest dat. Dar omul ştie bine că va muri. Toate celelalte vieţuitoare, cramponate de viaţă, îi adoptă pur şi simplu elanul. Dacă nu se gîndesc pe ele însele sub *specie aeterni*, încrederea lor, permanentă uzurpare a viitorului de către prezent, este tocmai traducerea acestui gînd în sentiment. Odată cu omul îşi face loc în lume reflecţia şi, prin urmare, facultatea de a observa, în lipsa unei utilităţi imediate, de a compara între ele observaţii provizoriu dezinteresate, de a induce şi generaliza. Constatînd că toate cele ce trăiesc în jurul lui sfîrşesc prin a muri, omul se va fi convins că va muri şi el. Natura, înzestrîndu-l cu inteligenţă, trebuia, de voie, de nevoie, să-l poarte înspre convingerea aceasta. Dar această credinţă vine şi se aşază în calea mişcării naturii. Dacă elanul vieţii întoarce toate celelalte fiinţe de la reprezentarea morţii, gîndul morţii trebuie să încetinească, în om, mişcarea vieţii. Iar mai tîrziu, gîndul acesta îşi va afla locul firesc într-o filosofie ce va înălţa omenirea deasupra ei însăşi, dîndu-i totodată mai multă forţă spre a putea acţiona. Dar la începuturi a fost un gînd deprimant şi ar fi în continuare la fel dacă omul, sigur fiind că va muri, şi-ar cunoaşte cu precizie clipa morţii. Evenimentul s-ar putea produce oricînd: şi cum în fiece secundă constatăm că nu s-a produs încă, experienţa negativă repetată continuu se condensează într-o îndoială abia conştientizată ce atenuează efectele certitudinii reflexive.

Nu este mai puţin adevărat că certitudinea morţii, ivindu-se laolaltă cu reflecţia într-o lume de fiinţe vii, făcută pentru a se gîndi doar la viaţă, contrariază intenţia naturii. Iar natura se va poticni dinaintea acestui obstacol pe care ea însăşi l-a pus în propria cale. Dar se va redresa curînd. Ideii că moartea este inevitabilă ea îi opune imaginea continuării vieţii după moarte[4]; imaginea din urmă, născocită de către natură şi pusă în cîmpul inteligenţei care-i va dărui forma ideii, repune lucrurile în ordinea lor firească. Neutralizarea ideii prin imagine dovedeşte deci însuşi echilibrul naturii, care evită în acest fel propria-i cădere. Ne regăsim în faţa jocului particular de idei şi imagini ce ni s-a părut caracteristic religiei la începuturile ei. *Considerată din acest al doilea punct de vedere, religia este o reacţie defensivă a naturii împotriva reprezentării, prin intermediul inteligenţei, a inevitabilităţii morţii.*

Societatea este interesată tot atît de mult cît şi individul de această reacţie. Nu numai pentru că ea este cea care beneficiază de efortul individual şi pentru că acest efort merge mai departe cînd elanul nu este contrariat de ideea unui termen limită, ci şi pentru că, chiar mai ales pentru că, societatea are ea însăşi nevoie de durată şi stabilitate. O societate deja civilizată se sprijină pe legi, pe instituţii, chiar pe edificii făcute spre a înfrunta timpul. Societăţile primitive însă sînt „construite din oameni"; şi ce s-ar fi întîmplat cu autoritatea lor de n-ar fi existat credinţa în persistenţa individualităţilor alcătuitoare? Este deci important ca morţii să rămînă prezenţi. Mai tîrziu, va apare cultul strămoşilor iar morţii vor fi atunci aduşi în apropierea zeilor. Dar pentru aceasta va trebui să existe zei, măcar în latenţă, să existe un cult al lor iar spiritul să se fi orientat deschis în direcţia mitologiei. La începuturile ei, inteligenţa îşi reprezenta simplu morţii, ca aflîndu-se amestecaţi printre cei vii în interiorul aceleiaşi societăţi pe care o puteau influenţa fie în bine, fie în rău.

În ce formă anume își închipuia societatea supraviețuirea morților ei? Să nu uităm că cercetăm în abisurile sufletului, prin introspecție, elementele constitutive ale unei religii primitive. Elementele de felul acestora s-ar fi putut să nu se producă niciodată în exterior în stare pură. Căci ar fi întîlnit imediat alte elemente simple, de aceeași origine, cu care ar fi intrat în combinație; sau ar fi fost preluate, fie singure, fie împreună cu celelalte, pentru a servi drept materie muncii continuate la nesfîrșit a funcției fabulatorii. Există astfel teme simple sau complexe furnizate de natură; și există, pe altă parte, mii de combinații și speculații efectuate asupra lor de către fantezia omenească. Temelor înseleli s-au adăugat, desigur, credințele fundamentale pe care știința religiilor le regăsește aproape oriunde. Cît despre variațiile asupra acestor teme, ne sînt bine cunoscute sub denumirea de mituri și chiar drept concepții teoretice diversificate la infinit în funcție de timp și spațiu. Este neîndoielnic faptul că tema simplă pe care tocmai am indicat-o se compune imediat cu celelalte spre a da, înaintea oricăror mituri și teorii, reprezentarea primitivă a sufletului. Dar are ea o formă definită în afara acestei combinații? Întrebarea este inevitabilă, pentru că ideea noastră despre un suflet ce ar supraviețui corpului acoperă astăzi imaginea prezentată conștiinței imediate, cea a unui corp ce și-ar putea supraviețui sieși. Această imagine nu mai există ca atare, dar este suficient un mic efort pentru a o redescoperi. Căci este pur și simplu imaginea vizuală a corpului, desprinsă de imaginea tactilă. Ne-am obișnuit să considerăm inseparabile cele două imagini, prima fiind efectul sau reflexul celei de-a doua. Însuși progresul cunoașterii s-a efectuat în această direcție. Pentru știință, corpul este în mod esențial ceea ce este pentru atingere; are o formă și o dimensiune, ambele determinate și independente de noi; ocupă un anumit loc în spațiu, pe care nu și l-ar putea modifica fără a ocupa în timp, succesiv, poziții intermediare. Imaginea vizuală a corpului va fi atunci o aparență ale cărei variații va

trebui să le corectăm apelînd întotdeauna la imaginea tactilă. Cea din urmă va fi lucrul însuși, pe cînd cealaltă nu va face decît să-l semnaleze. Dar nu astfel se dovedește a fi impresia imediată. Un spirit neavertizat va pune imaginea tactilă și imaginea vizuală pe un același nivel, le va atribui aceeași realitate și le va considera relativ independente una de cealaltă. „Primitivul" n-are decît să se aplece deasupra unui eleșteu pentru a-și zări corpul așa cum este el văzut de ceilalți, dar desprins de corpul care poate fi atins. Desigur, corpul pe care-l atinge este același cu corpul pe care-l vede: asta dovedește că pelicula superficială a corpului, care constituie corpul văzut, este susceptibilă de dedublare, și că unul dintre cele două exemplare rămîne alături de corpul tactil. Nu este mai puțin adevărat că există un corp detașabil de cel pe care-l atingem, corp lipsit de interioritate, fără greutate, instantaneu transportat în punctul în care se află. Nimic din el nu ne convinge că subzistă după moarte. Dar dacă am început prin a postula subzistența a ceva anume după moarte, subzistența va fi în mod evident acest corp și nu altul, întrucît corpul pe care-l atingem este încă prezent, rămîne imobil și intră imediat în putrefacție, în timp ce pelicula vizibilă s-a putut refugia undeva, rămînînd vie. Ideea că omul își supraviețuiește ca umbră ori fantomă este deci pe de-a-ntregul naturală. Ea trebuie să o fi precedat pe aceea, mai rafinată, a unui principiu ce ar anima corpul asemenea unui suflu; suflul acesta (ἄνεμοζ) s-a spiritualizat el însuși, treptat, în suflet (*anima* sau *animus*). Este adevărat că fantoma corpului pare incapabilă prin ea însăși să exercite o presiune asupra evenimentelor umane, dar, cu toate acestea, ea trebuie, să-și exercite această influență întrucît exigența unei acțiuni continuate a iscat credințe în supraviețuirea după moarte. În acest punct apare însă un alt element.

Nu vom defini încă această altă tendință elementară care este tot atît de naturală ca și cele două precedente, fiind, asemeni lor, o reacție defensivă a naturii. Vom încerca însă să-i

aflăm originea. Pentru moment, vom lua în considerare doar rezultatul. Tendința aceasta are drept termen final reprezentarea unei forțe răspîndite în ansamblul naturii și difuzată în obiectele și ființele individuale. Știința religiilor consideră îndeobște drept primitivă o atare reprezentare și ne vorbește despre „mana" polinezian, care află analogii și în alte spații, sub diverse nume: „wakanda" la indienii sioux, „orenda" irochezilor, „pantang" pentru malaiezi etc. După unii, „mana" ar fi un principiu universal al vieții ce ar constitui, în particular, substanța sufletelor. După alții, ar fi mai curînd o forță nemăsurată, pe care sufletul, ca orice alt lucru de altfel, ar putea-o capta, dar care nu aparține în chip esențial sufletului. Durkheim, ce pare a-și orienta raționamentele în direcția primei ipoteze, crede că „mana" ar furniza principiul totemic prin care s-ar împărtăși membrii clanului; sufletul va fi o individualizare directă a „totemului" și se va împărtăși din „mana" prin intermediul acestuia. Nu credem că sîntem îndreptățiți să alegem o interpretare ori alta. Într-o manieră generală, noi vom ezita să considerăm drept primitivă, adică drept naturală, o reprezentare pe care n-o mai concepem astăzi în chip natural. Ceea ce a fost primitiv n-a încetat să fie astfel, deși astăzi avem nevoie de un real efort de aprofundare internă pentru a-l regăsi. Dar sub orice formă am considera reprezentarea în discuție, vom admite că ideea unei provizii de forță de la care se împărtășeau ființele vii și chiar un mare număr de obiecte non-animate este una dintre primele idei aflate de spiritul ce urmează o anumită tendință, și anume cea naturală și elementară, pe care vom încerca să o definim ulterior. Să considerăm deci dobîndită această noțiune. Iată-l pe om înzestrat cu ceea ce va numi mai tîrziu suflet. Dar sufletul acesta supraviețuiește corpului? N-am avea nici un motiv să presupunem acest lucru dacă ne-am păstra strict în sfera de acțiune a acestei forțe. Nimic nu ne îndreptățește să credem că o putere ca „mana" trebuie să dureze mai mult decît obiectul care o conține. Dar dacă am început prin a postula drept principiu faptul că umbra corpului rămîne, nimic nu ne împiedică să păstrăm și principiul ce imprimă corpului forța de a acționa. Vom obține astfel o umbră activă, în acțiune, capabilă să influențeze evenimentele umane. Aceasta va fi concepția primitivă despre viața cea de după moarte.

Influența exercitată n-ar fi fost prea mare dacă ideii de suflet nu i s-ar fi alăturat ideea de spirit. Cea din urmă decurge dintr-o altă tendință naturală, pe care va trebui s-o determinăm. Să o considerăm și pe aceasta admisă și să observăm schimburile între cele două noțiuni. Spiritele presupuse a fi răspîndite peste tot în natură n-ar fi într-atît de apropiate formei umane dacă omul nu și-ar fi reprezentat deja sufletele în acest fel. Cît despre sufletele desprinse de corp, n-ar fi avut nici o influență asupra fenomenelor naturale dacă n-ar fi aparținut aceluiași gen ca și spiritele, fiind capabile, mai mult sau mai puțin, de a-și afla loc printre acestea. Morții vor deveni astfel personaje de care trebuie să se țină seama. Ei pot vătăma, pot face bine, dispunînd, pînă la un anume punct, de ceea ce numim forțele naturii. Atît în sens propriu cît și în sens figurat, ei aduc ploaia și vremea bună. Omul se abținea de la ceea ce-i irită, încerca să le cîștige încrederea, inventînd mii și mii de mijloace pentru a-i cîștiga, pentru a-i cumpăra ori pentru a-i înșela. O dată pornită pe această cale, inteligența nu va mai ocoli nici una dintre absurditățile posibile. Funcția fabulatorie lucrează deja destul de bine prin ea însăși: și imaginați-vă ce se va întîmpla cînd va fi îmboldită de teamă, de nevoie! Pentru a îndepărta un pericol sau pentru a obține o favoare, vom oferi mortului tot ceea ce credem că și-ar putea dori. Vom ajunge acolo încît vor cădea capete, dacă există credința că mortului îi va face plăcere fapta. Poveștile misionarilor abundă în amănunte asupra acestui subiect. Copilării, monstruozități, este interminabilă lista practicilor inventate în acest sens de prostia omenească. De nu le-am vedea decît pe acestea, am fi tentați să încercăm un sentiment de repulsie față de omenire. Dar nu trebuie uitat

faptul că primitivii de ieri şi de azi, trăind tot atîtea secole cît şi pentru noi, au avut tot timpul să exagereze şi să exaspereze oarecum tot ceea ce putea ţine de iraţional din interiorul tendinţelor elementare şi destul de fireşti. Adevăraţii primitivi ar fi dat, desigur, dovadă de mai multă judecată dacă ar fi urmat îndeaproape tendinţa naturală şi efectele ei imediate. Totul se schimbă şi, cum notam mai sus, schimbarea se va săvîrşi la suprafaţă dacă nu va fi posibilă o modificare în profunzime. Există societăţi care progresează – probabil acelea obligate să depună un anumit efort pentru a trăi, din cauza condiţiilor ostile de existenţă, şi care au consimţit din vreme în vreme, să-şi sporească efortul, urmînd un iniţiator, un inventator, un om superior. În acest caz, schimbarea apare ca o creştere în intensitate; direcţia este relativ constantă, se merge înspre o din ce în ce mai înaltă eficacitate. Dar există şi societăţi care-şi conservă în mod necesar un acelaşi nivel destul de scăzut. Cum şi acestea se schimbă totuşi, în interiorul lor se produce nu o intensificare ce ar fi însemnat un progres calitativ, ci o multiplicare ori o exagerare a datului primitiv: invenţia, dacă mai putem folosi aici acest termen, nu mai necesită nici un efort. De la o credinţă care răspunde unei anumite necesităţi se trece la o credinţă nouă, exterior asemănătoare precedentei, care-i accentuează caracterul superficial, dar care, spre deosebire de prima, nu mai serveşte la nimic. Şi din acea clipă, bătînd pasul pe loc, societatea adaugă alte credinţe sau le amplifică la nesfîrşit. Prin dublul efect al repetării şi exagerării, iraţionalul devine absurd, straniul trece în monstruos. Dar şi extensiunile succesive au trebuit, şi ele, împlinite de către indivizi; însă nu mai era necesară aici superioritatea intelectuală pentru a inventa şi a accepta invenţia. Era suficientă logica absurdului, logica aceasta ce poartă spiritul din ce în ce mai departe, către consecinţe care mai de care mai extravagante, în acele situaţii anume cînd spiritul porneşte de la o idee stranie, fără a-i afla vreun temei în măsură să-i explice stranietatea şi să-i împiedice totodată

proliferarea. Am avut cu toţii ocazia să întîlnim una dintre acele familii foarte unite, satisfăcute de ele însele, care se păstrează la distanţă de ceilalţi fie din timiditate, fie din cauza dispreţului. Şi nu de puţine ori am observat la familiile de felul acesta obiceiuri bizare, fobii sau superstiţii care s-ar putea agrava dacă vor continua să fermenteze izolat. Fiecare dintre aceste singularităţi îşi are propria-i origine. O idee venită cîndva unui membru al cutărei familii este preluată de ceilalţi, acordîndu-i-se încredere. Este ca un fel de plimbare pe care am făcut-o într-o duminică, am reluat-o duminica următoare, şi s-a impus astfel pentru toate celelalte duminici ale anului; dacă, din nefericire, nu ne-am putut plimba într-o duminică oarecare, cine ştie ce nenorocire s-ar putea întîmpla! Pentru a repeta, pentru a imita, pentru a te încrede, este suficient să te laşi în voia lucrurilor; căci doar critica necesită efort. În loc de cîţiva ani, imaginaţi-vă că aţi trăi cîteva secole; sporiţi apoi, pe cît veţi putea, micile excentricităţi ale unei familii care se izolează. Şi vă veţi reprezenta astfel ceea ce trebuie să se fi întîmplat în societăţile primitive rămase închise şi mulţumite de soarta lor, în loc să se deschidă înspre celălalt, să elimine toxinele din interiorul lor pe măsură ce se formau şi să depună un constant efort pentru a-şi lărgi orizontul.

Am determinat două funcţii esenţiale ale religiei şi am întîlnit, de-a lungul analizei noastre, o serie de tendinţe elementare ce par a explica formele ei generale de mai tîrziu. Să analizăm în continuare aceste forme generale, aceste tendinţe elementare. Metoda noastră va rămîne, de altfel, aceeaşi. Să presupunem o anumită activitate instinctivă; introducînd apoi inteligenţa, vom încerca să aflăm dacă nu urmează vreo perturbare particulară. În acest caz, echilibrul va fi restabilit în chip verosimil prin reprezentările suscitate de instinct în interiorul inteligenţei perturbatoare; şi dacă există cu adevărat aceste reprezentări, ele nu pot fi decît idei religioase elementare. Fie dat deci impulsul vital, care ignoră moartea. Dar odată cu

inteligența care se ivește în lume sub presiunea acestui impuls, apare și ideea inevitabilității morții. Pentru a-i reda vieții elanul amenințat, se va înălța o reprezentare antagonistă, în care se originează credințele primitive asupra morții. Dar dacă moartea este accidentul prin excelență, cîtor alte accidente nu este expusă viața umană? Însăși aplicarea inteligenței la viață, nu deschide, și ea calea neprevăzutului, introducînd simțămîntul riscului? Animalul este sigur de el însuși; pentru el, nimic nu se interpune între scop și act. Dacă prada este în fața lui, se aruncă asupra ei. Dacă stă la pîndă, așteptarea lui este o acțiune anticipată ce va forma, împreună cu actul săvîrșit, un tot indivizibil. Dacă scopul definitiv este îndepărtat, cum se întîmplă cu albina ce-și construiește stupul, este un scop pe care animalul nici măcar nu-l cunoaște; el nu vede decît obiectul imediat, și elanul conștientizat de el este coextensiv actului propus spre realizare. Este însă propriu esenței inteligenței combinarea de mijloace în vederea unui scop îndepărtat, precum și angajarea pe calea celor asupra cărora inteligența nu se simte suficient stăpînă pentru a le realiza. Între ceea ce inteligența întreprinde și rezultatul urmărit există cel mai adesea, atît în spațiu cît și în timp, un interval care lasă un larg loc accidentului. Inteligența începe, dar spre a termina cele începute, are nevoie, după expresia consacrată, de circumstanțe favorabile. Este posibil ca inteligența să cunoască pe deplin marja aceasta de neprevăzut. Sălbaticul ce-și aruncă săgeata, nu știe dacă aceasta își va atinge sau nu ținta. Nu aflăm aici o continuitate între gest și rezultat, ca în situația animalului ce se aruncă asupra prăzii. Ci apare un vid deschis accidentului, ce atrage după sine imprevizibilul. Teoretic, imprevizibilul n-ar trebui să se ivească. Inteligența este făcută pentru a acționa mecanic asupra materiei; deci ea își reprezintă în mod mecanic lucrurile; postulează astfel mecanismul universal și concepe virtual o știință perfectă ce i-ar permite să prevadă, în clipa în care actul a fost lansat, toate cele de el întîlnite înainte de atingerea scopului. Este

însă propriu esenței unui astfel de ideal să nu fie niciodată atins și să slujească cel mult drept stimul al muncilor inteligenței. De fapt, inteligența umană trebuie să se restrîngă la o acțiune foarte limitată asupra unei materii imperfect cunoscută de ea. Or, impulsul vital este acolo și nu acceptă așteptarea, nu admite obstacolul. Puțin contează pentru el accidentul, neprevăzutul, în fine, nedeterminatul risipit de-a lungul drumului; el procedează prin salturi și nu are în vedere decît termenul final, căci elanul devorează intervalul. Totuși, inteligența trebuie să aibă cunoștință despre anticiparea aceasta. Căci se va ivi o reprezentare, cea a puterilor favorabile care se vor suprapune sau vor înlocui cauzele naturale prelungind, în acțiunile de ele voite și conforme vederilor noastre, demersul pornit în mod natural. Am pus în mișcare un mecanism, iar acesta este începutul. Capătul va fi reprezentat prin regăsirea mecanismului în realizarea efectului dorit. Între cei doi termeni extremi se va insera o garanție extra-mecanică a reușitei. Dacă ne imaginăm puteri binevoitoare, favorabile reușitei noastre, logica inteligenței va cere postularea unor cauze antagonice, a unor puteri defavorabile, care pot explica, la nevoie, eșecul. Această ultimă credință va avea, de altfel, utilitatea ei practică: ea ne va stimula indirect activitatea, avertizîndu-ne permanent. Dar aceasta aparține mai curînd timpurilor în derivă, decadenței. Reprezentarea unei forțe care se opune abia dacă este posterioară reprezentării forței ajutătoare; dacă cea din urmă este naturală, prima decurge din ea, drept consecință imediată. Dar ea va prolifera cu precădere în societățile stagnante asemenea celor numite de noi astăzi primitive, în care credințele se multiplică la nesfîrșit prin analogie, nemanifestîndu-se nici un interes asupra originii lor. Impulsul vital este optimist. Toate reprezentările religioase ce rezultă din el vor putea fi definite deci în același mod, și anume: ***ele sînt reacții defensive ale naturii împotriva reprezentării, prin inteligență, a unei descurajatoare limite puse de neprevăzut între inițiativă și efectul dorit.***

Fiecare dintre noi poate experimenta, dacă vrea: şi va vedea, sub ochii lui, cum se naşte superstiţia din voinţa de succes. Puneţi o sumă de bani pe un număr al ruletei şi aşteptaţi ca bila să se oprească: în clipa în care bila va ajunge, în ciuda oscilaţiilor ei, la numărul ales de dumneavoastră, mîna vă va tresări, întîi pentru a o împinge, mai apoi pentru a o opri. Propria dumneavoastră voinţă, proiectată în exterior, va fi cea care va trebui să acopere aici intervalul între hotărîrea luată de ea şi rezultatul aşteptat; reacţionînd astfel, ea încearcă să îndepărteze accidentul. Frecventaţi sălile de jocuri, lăsaţi-vă purtaţi de obişnuinţă, şi în curînd mîna dumneavoastră nu va mai tresări, căci voinţa s-a retras deja în ea însăşi. Dar pe măsură ce voinţa îşi părăseşte locul, o altă entitate se instalează, ea însăşi emanaţie a voinţei şi acţionînd prin delegaţia primită de la aceasta. Este inspiraţia şansei, în care s-a transfigurat părerea preconcepută de cîştig. Inspiraţia şansei nu este o persoană completă; sînt necesare mult mai multe elemente pentru a construi o divinitate. Dar există în ea anumite date suficiente pentru ca omul să se încredinţeze ei.

La o astfel de putere face apel sălbaticul pentru ca săgeata lui să-şi atingă ţinta. Săriţi etapele unei îndelungate evoluţii: veţi afla zeii protectori ai cetăţii, cei care vor trebui să asigure victoria combatanţilor.

Dar remarcaţi că în toate aceste cazuri lucrurile sînt pornite pe drumul cel bun prin mijloace raţionale, prin adaptarea la înlănţuirea mecanică de cauze şi efecte. Începem prin a realiza ceea ce depinde de noi înşine; doar cînd nu ne mai simţim capabili de a ne ajuta pe noi înşine, ne punem la dispoziţia unei puteri extra mecanice, plasînd uneori actul în întregul lui, cu tot cu începuturi, sub semnul acelei puteri, întrucît era considerată mereu prezentă, actul nefiind nici o clipă despărţit de ea. Cel care se va putea înşela asupra acestei situaţii va fi doar psihologul, pentru că el vorbeşte numai despre cea de-a doua cauzalitate. Nu spune nimic despre cea dintîi, întrucît aceasta decurge oarecum de la sine. Ea dirijează actele săvîrşite, care au drept instrument materia; trăim şi acţionăm în interiorul credinţei în această cauzalitate; la ce-ar mai folosi să o transpunem în cuvinte, explicitîndu-i ideea? N-ar fi util să întreprindem acest demers decît dacă am poseda deja o ştiinţă capabilă să-l preia, folosindu-l ca atare. Este însă de preferat să gîndim cea de-a doua cauzalitate, pentru că în ea aflăm cel puţin o încurajare, un stimulent. Dacă ştiinţa ar furniza non-civilizatului un dispozitiv ce l-ar asigura în mod matematic de atingerea unui scop, el ar urma în acest caz cauzalitatea mecanică (presupunînd, desigur, c-ar fi putut renunţa deodată la toate obişnuinţele inveterate ale spiritului lui). În aşteptarea acestei ştiinţe, acţiunea lui preia din cauzalitatea mecanică toate cele necesare, pentru că primitivul îşi întinde totuşi arcul şi ţinteşte. Dar gîndul lui va căuta mai curînd cauza extra-mecanică, cea care va conduce săgeata acolo unde trebuie, şi aceasta întrucît credinţa în acea cauză este cea care-i va da, în ciuda armei cu care el se va asigura de atingerea scopului, încrederea în sine, necesară pentru a ţinti mai bine.

Activitatea omului se desfăşoară în mijlocul unor evenimente pe care le influenţează, dar de care şi depinde. Acestea sînt în parte previzibile dar, în mare măsură, şi imprevizibile. Cum ştiinţa actuală a lărgit tot mai mult sfera noastră de previzibilitate, la limită putem gîndi o ştiinţă în interiorul căreia imprevizibilitatea să nu-şi afle loc. De aceea, pentru gîndirea reflexivă a insului civilizat (vom vedea că omul nu este întru totul astfel, cel puţin în ceea ce priveşte reprezentarea spontană), aceeaşi înlănţuire mecanică de cauze şi efecte cu care intră în contact cînd acţionează asupra lucrurilor trebuie să cuprindă totalitatea universului. Nu admite nicidecum că sistemul de explicaţie ce convine evenimentelor fizice asupra cărora este orientat trebuie să cedeze locul, cînd se aventurează mai departe, unui sistem întru totul diferit, şi anume cel folosit în viaţa socială, atunci cînd insul atribuie conduitei celorlalţi în raport

cu sine, diferite intenţii, bune ori rele, prieteneşti sau ostile. Dacă o face, el o realizează fără voia lui, şi nu şi-o mărturiseşte nici măcar sieşi. Dar non-civilizatul, care nu dispune decît de o ştiinţă inextensibilă, croită exact după măsura acţiunii lui asupra materiei, nu poate pune în cîmpul imprevizibilului o ştiinţă virtuală ce l-ar acoperi pe de-a-ntregul şi care ar deschide astfel ample perspective ambiţiilor lui. În loc să se descurajeze, el extinde şi asupra acestui domeniu sistemul de explicaţii pe care-l pune în joc în relaţiile cu semenii. De aceea va crede că întîlneşte puteri binevoitoare, şi, în egală măsură, se va simţi expus influenţelor făcătoare de rău. Dar în nici un fel nu va accepta că are dinaintea lui o lume străină cu desăvîrşire. Este adevărat că, dacă spirite bune ori rele vor trebui să urmeze acţiunea începută de el asupra materiei, aceste spirite vor apare în cele din urmă ca şi cum ar fi influenţat deja acţiunea însăşi, în întregul ei. Şi primitivul nostru va vorbi ca şi cum nu s-ar baza deloc, nici măcar în cele ce depind de el în mod direct, pe o înlănţuire mecanică de cauze şi efecte. Dar dacă n-ar fi crezut în această înlănţuire mecanică nu l-am fi aflat făcînd tot ceea ce trebuie, încă de la declanşarea actului, pentru a produce în chip mecanic rezultatul. Or, fie că urmărim comportamentul sălbaticului, fie al insului civilizat, dacă voim să cunoaştem esenţa celor gîndite de om trebuie să ne raportăm la ceea ce el face şi nu la ceea ce rosteşte.

În cărţile atît de instructive şi interesante consacrate de Lévy Bruhl „mentalităţii primitive" se insistă mult asupra „indiferenţei acestei mentalităţi faţă de cauzele secunde", asupra imediatului apel la „cauzele mistice". „Activitatea noastră cotidiană, ne spune el, implică o perfectă şi liniştită încredere în invariabilitatea legilor naturale. Cu totul alta este atitudinea de spirit a primitivului. Natura în mijlocul căreia trăieşte i se înfăţişează sub un alt aspect. Toate obiectele şi fiinţele naturii sînt implicate într-o reţea de participări şi excluderi de ordin mistic."[5] Şi puţin mai departe citim: „În reprezentările colective

variază forţele oculte cărora le era atribuită boala sau moartea, survenite între timp: uneori, vinovat este vrăjitorul, alteori spiritul unui mort, cîteodată forţe mai mult sau mai puţin definite, individualizate...; ceea ce se păstrează asemănător cu sine, ba am putea spune chiar identic, este pre-legătura între boală şi moarte, pe o parte, şi puterea invizibilă, pe cealaltă parte."[6] În sprijinul ideii, autorul aduce mărturiile concordante ale călătorilor şi misionarilor, citînd cîteva dintre cele mai curioase exemple.

Uimitor este însă un prim punct: în toate cazurile invocate, efectul despre care vorbim, atribuit de către primitiv unei cauze oculte, este un eveniment ce priveşte omul, în special un accident întîmplat omului, mai ales boala ori moartea. Despre acţiunea neînsufleţitului asupra neînsufleţitului (în afară de fenomenele meteorologice, ori de alte situaţii care interesează omul) nu este niciodată vorba. Nu ni se spune că primitivul, văzînd cum vîntul îndoaie un copac, cum valul poartă departe galetul, cum chiar pasul lui ridică praful de pe drum, ar fi apelat şi la altceva în afară de ceea ce noi numim cauzalitatea mecanică. Relaţia constantă între antecedent şi consecvent, fie că e percepută de un individ ori altul, nu poate să nu frapeze: îi va fi deci suficientă în această situaţie, şi nu observăm că i-ar suprapune, şi cu atît mai puţin că i-ar substitui, o cauzalitate „mistică". Să mergem dar în continuare, lăsînd la o parte faptele fizice la care primitivul asistă ca spectator indiferent. N-am putea oare spune şi despre el că „activitatea lui zilnică implică o perfectă încredere în invariabilitatea legilor naturale"? Fără credinţa aceasta, nu ar conta pe curenţii rîului să-i împingă barca, pe tensiunea arcului spre a lansa săgeata, pe toporul pe care-l mînuie pentru a doborî un copac, pe dinţi pentru a muşca, pe picioare pentru a merge. El nu-şi poate reprezenta în mod explicit cauzalitatea naturală; de altfel, nici nu are vreun interes, nefiind nici fizician, nici filosof; dar are încredere în ea, considerînd-o suport al activităţii sale. Să mergem încă mai departe.

Cînd primitivul apelează la o cauză mistică pentru a explica moartea, boala, sau orice alt accident, care este operația justă întreprinsă de el? Vede, de exemplu, un om ucis de un bolovan desprins, într-o furtună, dintr-o stîncă. Va nega el că stînca era deja crăpată, că vîntul a smuls piatra, că un craniu a fost zdrobit sub șocul căderii pietrei? Desigur că nu. Asemenea nouă, și el constată acțiunile acestor cauze secunde. Și atunci, de ce mai introduce o „cauză mistică", cum ar fi voința vreunui spirit sau a unui vrăjitor, erijînd-o în cauză principală? Să privim mai îndeaproape: vom vedea cum cele explicate de primitiv prin cauza „supranaturală" nu țin de un efort fizic ca atare, ci de semnificația lui umană, de importanța sa pentru om și, în particular, pentru un anume om bine determinat, cel strivit sub piatră. Nu aflăm nimic ilogic, deci nici „prelogic", nici chiar ceva ce ar mărturisi o „impermeabilitate la experiență", în credința că o cauză este direct proporțională cu efectul ei; și odată constatate crăpătura stîncii, direcția și violența vîntului – deci datele pur fizice, care nu pot fi puse în seama omului –, rămîne de explicat faptul acesta, capital pentru noi, care este moartea unui om. Cauza își conține în întregime efectul, spuneau odinioară filosofii; și dacă efectul are o mare semnificație umană, și cauza va trebui să aibă cel puțin o aceeași semnificație; în orice caz, efect și cauză aparțin aceleiași ordini: cea a *intenției*. Educația științifică ne-a dezobișnuit de această manieră de a raționa. Însă era un mod natural de a gîndi: el persistă și la civilizat și se manifestă ori de cîte ori nu intervine o forță antagonistă. Să remarcăm că jucătorul care mizează pe un număr anume la ruletă își atribuie succesul sau insuccesul șansei ori neșansei – adică unei intenții favorabile sau defavorabile lui. Dar nu mai puțină importanță va avea și explicația prin cauze naturale, care-i arată clar toate cele întîmplate din clipa în care și-a pus banii, pînă în momentul cînd bila s-a oprit. Cauzalității acesteia mecanice el îi va suprapune însă, la sfîrșit, o opțiune semi-voluntară pe care jucătorul și-o va însuși în

cele din urmă: efectul ultim va avea astfel aceeași importanță și va fi de același ordin ca și cauza primă, și ea inițial tot o opțiune. Sesizăm originea practică a acestui foarte logic raționament cînd observăm jucătorul schițînd o mișcare cu mîna, ca și cum ar voi să oprească bila: voința lui de succes, rezistența la această voință, vor fi obiectivate de el în imaginea șansei ori neșansei, aflîndu-se deodată în fața unei puteri dușmane ori binevoitoare și proiectînd asupra jocului întreg interesul său. Și mai uimitoare încă este asemănarea între mentalitatea civilizatului și cea a primitivului cînd sînt în joc fapte asemenea celor discutate de noi: moartea, boala, accidentele grave. Un ofițer care a participat la războiul cel mare spunea că soldații se temeau întotdeauna mai mult de gloanțe decît de obuze, deși tirul de artilerie făcea de departe cele mai multe victime. Aceasta pentru că se simțeau direct vizați de glonț, fiecare construind în sine, chiar fără voia lui, următorul raționament: „pentru a produce acest efect, atît de important pentru mine, cum ar fi moartea sau vreo rană gravă, e necesară o cauză de o egală importanță, deci este necesară o intenție." Un soldat atins de o schijă de obuz povestea că primul lui gest a fost acela de a striga: „Ce prostie!" Faptul că schija proiectată de o cauză pur mecanică, și care putea atinge pe oricine sau, la fel de bine, putea să nu atingă pe nimeni, l-a lovit totuși pe el, nu pe un altul, era absolut ilogic față de inteligența lui spontană. Amintind „ghinionul", soldatul ar fi manifestat și mai bine înrudirea dintre inteligența spontană și mentalitatea primitivă. O reprezentare bogată în materie, asemenea ideii de vrăjitor sau ideii de spirit, trebuie să-și piardă cea mai mare parte a conținutului ei pentru a putea deveni ideea de „ghinion". Totuși, ea subzistă și nu este cu desăvîrșire vidă, în consecință cele două mentalități nu diferă esențial una de cealaltă.

Exemplele atît de variate de mentalitate primitivă cuprinse în lucrările lui Lévy-Bruhl pot fi grupate în cîteva rubrici. Cele mai numeroase vor fi cele care mărturisesc, după părerea

autorului, despre o încăpăţînare a primitivului în a nu admite nimic fortuit. Dacă o piatră cade şi zdrobeşte un trecător, înseamnă că un spirit rău a desprins piatra; hazardul nu-şi află loc aici. Dacă un om e înhăţat din barcă de un crocodil, înseamnă că s-au făcut vrăji asupra lui; nu există hazard. Cînd un războinic a fost rănit sau omorît de o lovitură de suliţă, nu înseamnă că n-a fost în stare să se apere, ci asupra lui s-au făcut farmece; nu există hazard[7]. Formula revine atît de des la Lévy-Bruhl, încît am putea considera că furnizează unul dintre caracterele esenţiale ale mentalităţii primitive. Dar, vom răspunde eminentului filosof, reproşîndu-i primitivului lipsa de credinţă în hazard, sau cel puţin constatînd-o drept o esenţială caracteristică a mentalităţii lui, nu înseamnă că dumneavoastră admiteţi existenţa hazardului? Şi că admiţîndu-l, sînteţi atît de sigur că nu veţi cădea dumneavoastră înşivă în capcana acelei mentalităţi primitive pe care o criticaţi sau, în fine, doriţi să o distingeţi esenţial de a dumneavoastră, omul actual? Înţeleg că nu faceţi din hazard o forţă activă; dar n-aţi fi vorbit despre el dacă l-aţi fi considerat drept neant. Consideraţi cuvîntul, asemenea lucrului, drept inexistent. Dar cuvîntul există, îl folosiţi, reprezintă şi pentru dumneavoastră ceva, la fel ca pentru noi toţi. Să ne întrebăm mai curînd ce ar putea reprezenta cuvîntul acesta. O ţiglă enormă, smulsă de vînt, cade şi omoară un trecător. Noi invocăm hazardul. Dar la fel am fi spus dacă ţigla se izbea pur şi simplu de pămînt? Poate, dar numai pentru că ne gîndim vag că în locul acela s-ar fi putut afla un om sau pentru că, dintr-un motiv sau altul, acea porţiune de trotuar ne interesa în mod special, în aşa fel încît să credem că ţigla a *ales-o* în mod special pentru a cădea acolo. În ambele situaţii, hazardul există doar în măsura în care intră în joc un interes uman şi pentru că lucrurile s-au petrecut ca şi cum omul ar fi fost luat în considerare[8], fie pentru a i se face un serviciu, fie mai curînd cu intenţia de a-l vătăma. Gîndiţi-vă doar la vîntul ce smulge ţigla, la ţigla năruindu-se pe trotuar, la impactul ţiglei cu solul: nu mai aflaţi aici decît un mecanism, hazardul dispare. Pentru a-i face posibilă intervenţia, trebuie ca efectul să aibă o semnificaţie umană iar semnificaţia, răsfrîngîndu-se asupra cauzei, să o coloreze, dacă ne e permis să ne exprimăm astfel, în nuanţa proprie omului. Hazardul este deci mecanismul ce funcţionează ca şi cum l-ar susţine o intenţie. Tocmai pentru că folosim termenul acesta cînd lucrurile se întîmplă *ca şi cum* ar exista o intenţie, unii ar putea spune că nu avem în vedere o intenţie reală, ci că am admite posibilitatea unei explicări exhaustive prin cauze mecanice. Şi ar fi, de altfel, extrem de corect acest procedeu, dacă n-ar fi existat decît gîndirea reflexivă, pe deplin conştientă, ce adaugă înlănţuirii mecanice de cauze şi efecte ceva cu totul altfel, nu îndeajuns de sigur spre a putea explica acea cădere a ţiglei, dar suficient pentru a lămuri coincidenţa căderii ţiglei cu trecerea unui om, explicînd alegerea exactă a momentului respectiv. Elementul intenţional sau opţional este extrem de restrîns; şi el se diminuează pe măsură ce reflecţia încearcă să-l capteze; este fugitiv, ba tinde chiar să dispară. Dar dacă acest element ar fi fost inexistent, n-am mai vorbi decît despre mecanism, n-ar mai fi fost vorba de hazard. Hazardul este deci o intuiţie golită de conţinut. Nu mai este decît o umbră; dar forma persistă, chiar în lipsa materiei. Să fie şi hazardul una dintre acele reprezentări numite de noi „cu adevărat primitive", pe care omenirea le-a alcătuit spontan, în virtutea unei tendinţe naturale? Nu tocmai! Oricît de spontană s-ar păstra încă viaţa, ideea de hazard nu atinge pragul conştiinţei decît după ce a străbătut stratul experienţelor acumulate, depuse în fiece individ de către societate, încă din ziua în care aceasta ne-a învăţat să-i vorbim limba. Urmînd întocmai acest traiect, ideea de hazard se goleşte de conţinut, iar o ştiinţă din ce în ce mai mecanicistă expulzează toate cele legate de finalitate, conţinute în ideea în discuţie. Trebuia deci să umplem această idee, să-i dăm un timp, dacă voim să reconstituim reprezentarea originală. Şi atunci, fantoma intenţiei va deveni

o intenţie vie. În sens invers, pentru a obţine entităţile răufăcătoare sau binefăcătoare la care se gîndeşte non-civilizatul, era necesar ca intenţia aceasta vie să capete prea mult conţinut, să fie exagerat încărcată cu materie. Niciodată nu vom fi repetat îndeajuns următoarele: superstiţiile implică de obicei o sporire, o îngroşare, în fine, ceva de ordinul caricaturalului. Cel mai adesea, ele marchează despărţirea scopului de mijloace. O credinţă iniţial utilă, stimulatoare a voinţei, a fost transportată de la obiectul în care-şi avea raţiunea de a fi, la obiecte noi, în care nu mai foloseşte la nimic, ba poate deveni chiar periculoasă. Multiplicîndu-se încetul cu încetul, printr-o imitare absolut exterioară sieşi, ea va avea drept efect o încurajare a moleşelii, a lenei. Totuşi, să nu exagerăm cu nimic. Rareori primitivul se simte scutit de acţiune prin superstiţia aceasta. Indigenii din Camerun cer socoteală doar vrăjitorilor dacă vreunul dintre ei a fost devorat de crocodili; Lévy-Bruhl însă, povestind întîmplarea, adaugă, după mărturiile unui călător, că în acele locuri crocodilii nu atacă aproape niciodată omul[9]. Fiţi convinşi că în spaţiile unde crocodilul este totdeauna periculos, indigenul se abţine, asemeni nouă, dă mai intre în apă: animalul îl înspăimîntă oricum, cu sau fără vrăjitoriile subiacente. Nu este mai puţin adevărat că, pentru a depăşi această „mentalitate primitivă" în direcţia stărilor sufleteşti asemănătoare celor ale noastre, se cer împlinite, şi s-au împlinit îndeobşte, două operaţiuni. Mai întîi, întreaga noastră ştiinţă trebuie presupusă inexistentă. Iar apoi trebuie să ne lăsăm purtaţi de o anumită moleşeală, să întoarcem spatele unei explicaţii pe care o bănuim a fi mai raţională dar care ar necesita un mai mare efort de inteligenţă şi mai ales voinţă. În unele situaţii este suficientă una dintre aceste operaţii, în altele va trebui să le îmbinăm pe amîndouă.

Să analizăm, de exemplu, unul dintre cele mai curioase capitole dintre cele scrise de Lévy-Bruhl, şi anume acela care tratează despre prima impresie produsă asupra primitivului de armele noastre de foc, de scrierea noastră, de cărţile noastre,

în fine, de toate cîte le-a adus cu sine civilizatul. La început, impresia aceasta este deconcertantă pentru noi. Căci vom fi tentaţi să o atribuim unei mentalităţi diferite de a noastră. Dar cu cît vom îndepărta din spiritul nostru ştiinţa dobîndită treptat şi aproape în mod inconştient, cu atît explicaţia „primitivă" ne va apărea mai naturală. Iată oameni în faţa cărora vine un călător, deschide o carte şi le spune că în acea carte află o serie de date utile. Ei vor conchide că acea carte vorbeşte şi că, apropiindu-şi-o de ureche, îi vor auzi murmurul. Dar a aştepta altceva de la un ins absolut străin civilizaţiei noastre înseamnă a-i cere o inteligenţă mai mare decît a celor mai mulţi dintre noi, mai mult chiar decît o inteligenţă superioară, mai mult decît geniu : înseamnă a voi ca el să reinventeze scrierea. Căci dacă primitivul şi-ar fi reprezentat posibilitatea de a desena un discurs pe o foaie de hîrtie, ar fi însemnat că deţine principiul unei scrieri alfabetice sau, mai general, fonetice. Ar fi însemnat că a ajuns dintr-o dată la un nivel atins de civilizaţi în timp îndelungat şi doar prin eforturile acumulate ale unui mare număr de indivizi superior dotaţi. Să nu mai vorbim deci despre spirite diferite de ale noastre, ci să spunem doar că ei nu cunosc ceea ce noi am învăţat.

Dar apar şi situaţii în care necunoaşterea este însoţită de respingerea efortului; în Lévy-Bruhl sînt adunate în rubrica numită „ingratitudinea bolnavilor". Primitivii îngrijiţi de medici europeni nu şi-au arătat în nici un fel recunoştinţa; ba mai mult, ei erau cei care aşteptau o răsplată din partea doctorilor, ca şi cum tot ei le-ar fi făcut vreun serviciu. Dar neavînd nici cea mai vagă idee despre medicina noastră, neştiind că este o ştiinţă dublată de artă, văzînd de altfel că doctorul este departe de a-şi vindeca întotdeauna bolnavul, considerînd, în fine, că el e cel care-şi cheltuie timp şi osteneală, cum să nu creadă că doctorul are un anumit interes, necunoscut de el, să facă ceea ce face? Şi cum să nu adopte în chip firesc interpretarea ce le vine în minte mai întîi, şi de pe urma căreia pot cîştiga ceva,

decît să aleagă munca și să încerce să iasă din starea lor de ignoranță? Adresez întrebările acestea autorului *Mentalității primitive* și voi evoca o foarte îndepărtată amintire, cu puțin mai veche doar decît îndelungata noastră prietenie. Eram copil și aveam probleme cu dantura. Eram deci obligat să merg adesea la dentist, iar acesta se purta cu mare asprime cu dintele nevinovat: îl smulgea fără milă. Între noi fie spus, asta nu mă deranja prea mult, pentru că îmi extrăgea dinții de lapte, care oricum ar fi căzut; dar nici nu mă așezam bine pe fotoliul cu basculă, că și începeam să scot urlete înspăimîntătoare, doar așa, de dragul principiului. În cele din urmă familia a găsit o modalitate de a mă determina să tac. În paharul de care mă serveam pentru a-mi clăti gura după operație (căci asepția era necunoscută în acele timpuri) dentistul arunca zgomotos o monedă de cincizeci de centime, cu care puteam cumpăra pe atunci zece zaharicale colorate. Aveam cam șase sau șapte ani și nu eram mai prost decît ceilalți de seama mea. Eram în stare să ghicesc că există o înțelegere între dentist și cei din familie pentru a-mi cumpăra tăcerea și că se conspira în jurul meu doar spre binele, nicidecum spre răul persoanei mele. Dar pentru a ajunge la această concluzie aș fi fost silit să depun un mic efort de gîndire, și cum preferam să nu fac nici un efort, probabil din lene, dar și poate pentru a nu-mi schimba atitudinea față de un individ căruia, trebuie să mărturisesc, îi purtam pică, mă lăsam pur și simplu în voia lucrurilor, fără să mă gîndesc, iar ideea pe care mi-am făcut-o despre dentist s-a conturat în mintea mea, clară și oarecum de la sine. Era evident un om a cărui supremă plăcere era aceea de a smulge dinții altora și care ajungea pînă acolo încît își plătea plăcerea cu suma de cincizeci de centime.

Să închidem, dar, această paranteză, și să încercăm să-i aflăm concluzia. La originea credințelor puse în discuție am aflat o reacție defensivă a naturii împotriva deznădejdii ce s-ar fi originat în inteligență. Reacția aceasta suscită, chiar în interiorul inteligenței însăși, imagini și idei ce duc la eșecul reprezentării deprimante, sau care îi împiedică actualizarea. Se ivesc entități care nu sînt în mod necesar personalități complete: le sînt suficiente intențiile sau pot chiar coincide cu acestea. În chip esențial, credință înseamnă încredere; originea dintîi a credinței nu este frica, ci asigurarea împotriva fricii. Pe de altă parte, credința nu-și ia în mod necesar drept obiect inițial o persoană, fiindu-i suficient un antropomorfism parțial. Acestea sînt cele două puncte evident surprinzătoare cînd avem în vedere atitudinea naturală a omului față de un viitor la care se gîndește tocmai pentru că este inteligent, și care îl va speria prin neprevăzutul pe care-l poartă cu sine în cazul în care omul s-ar mulțumi doar cu reprezentarea furnizată de inteligența pură. Dar acestea sînt și cele două constatări pe care le-am putea enunța și în situațiile în care nu mai este în joc viitorul, ci prezentul, iar omul apare drept jucăria unor forțe mult superioare slabelor sale puteri. Din rîndul acestora fac parte marile cataclisme, cutremurele de pămînt, inundațiile, furtunile. O teorie deja veche află originile religiei în teama inspirată de natură în astfel de situații: *Primus in orbe deos fecit timor*. Am merge prea departe dacă am respinge cu desăvîrșire această teorie; emoția omului în fața naturii își are, desigur, locul ei în originea religiilor. Dar, încă o dată, religia este mai puțin teamă, cît mai curînd reacție împotriva fricii, și nu este dintr-o dată credința în zei. Nu va fi inutil să procedăm în continuare la această dublă verificare. Căci ne vor fi confirmate astfel nu doar analizele precedente, ci ne vom putea apropia din ce în ce mai mult de acele entități despre care notam înainte că participă la personalitate fără a fi ele însele, încă, persoane. În entitățile acestea s-au putut origina zeii mitologiilor, ajungînd la forma lor deplină prin îmbogățiri succesive. Dar tot din aceste entități, sărăcindu-le de astă dată, decurge forța impersonală pe care primitivii o așază, după cum se spune, la temeiul tuturor lucrurilor. Să ne urmăm deci metoda obișnuită. Pentru început, să

ne interogăm conştiinţa, eliberată de cele dobîndite, redată simplicităţii ei originale, cum ar răspunde ea unei violenţe a naturii. Este foarte dificilă în acest punct introspecţia, din cauza caracterului brusc al evenimentelor grave; de altminteri, sînt rare ocaziile de care dispune conştiinţa pentru a se exercita în deplinătatea profunzimilor ei. Însă anumite impresii de odinioară, despre care n-am păstrat decît o amintire confuză şi care erau deja vagi şi superficiale, vor deveni poate mai clare şi vor căpăta mai multă relevanţă dacă le vom completa cu observaţiile orientate asupra lui însuşi ale unui mare maestru al ştiinţei psihologice. În timpul teribilului cutremur din aprilie 1906, care a distrus cea mai mare parte din San Francisco, William James se afla în California. Iată în continuare traducerea imperfectă a unor pagini cu adevărat intraductibile, scrise despre acestă întîmplare:

*În decembrie cînd am părăsit Harvard, îndreptîndu-mă către Universitatea Stanford, ultimul „rămas bun", oricît de puţin s-ar fi cuvenit, a fost adresat de vechiul meu prieten, californianul B***: „Sper, mi-a spus el, că veţi avea parte şi de un mic cutremur, măcar să căpătaţi o deplină cunoaştere a tot ceea ce înseamnă această specială instituţie californiană."*

*Prin urmare, la data de 18 aprilie, cam pe la cinci şi jumătate dimineaţa, stînd încă întins în pat dar deja treaz, în apartamentul meu din campusul Universităţii Stanford, am simţit că patul începe să se mişte; primul meu gînd a fost acela de a recunoaşte fericit semnificaţia mişcării: „Ia te uită! mi-am spus, dar ăsta-i bătrînul cutremur al lui B***. Să fi venit aşa de repede?" Şi apoi, cum zguduirea era tot mai puternică: „Ei, pentru un cutremur de pămînt, pare că-şi face bine munca!"...*

N-a durat totul mai mult de 48 de secunde, cum de altfel a anunţat ulterior şi observatorul Lick. Cam tot la atît am estimat şi eu durata; alţii însă l-au crezut mult mai lung. În ceea ce mă priveşte, senzaţia şi emoţia au fost atît de puternice,

încît n-au lăsat loc decît unei mici părţi din gîndire, iar în scurtul răstimp de manifestare a fenomenului, reflecţia şi voinţa mi-au fost paralizate.

Emoţia mea era doar admiraţie şi o mare fericire: fericire în faţa intensităţii vieţii, pe care o idee abstractă, o pură îmbinare verbală de tipul „cutremur de pămînt", putea să o îmbrace, o dată transpusă în realitea sensibilă şi devenită obiect al unei verificări concrete; şi admiraţie pentru şubreda şi micuţa casă din lemn ce a rezistat în ciuda zguduiturilor zdravene. Nu m-a încercat nici cea mai mică umbră de teamă; doar o plăcere extremă, cu urările binevoitoare de întîmpinare.

Aproape că strigam: „Dar continuă! şi continuă mai tare!"... Imediat ce am fost în stare să gîndesc, am început să discern retrospectiv anumite modalităţi cu totul aparte cu care conştiinţa mea a întîmpinat fenomenul. Era ceva spontan, inevitabil, ceva irezistibil.

La început personificasem cutremurul într-o entitate individuală şi permanentă. Era chiar Cutremurul *din predicţia prietenului meu B***, cutremur care s-a ţinut departe, liniştit, care s-a abţinut în toate aceste luni intermediare, pentru ca, în sfîrşit, în această memorabilă dimineaţă de aprilie, să-mi invadeze camera şi să se afirme cu atît mai triumfător şi mai energic. Mai mult, el a venit* la mine, *în linie dreaptă. A alunecat înlăuntru, pe furiş, prin spatele meu; şi, odată ajuns în cameră, eram doar al lui, putînd astfel să se dezlănţuie extrem de convingător. Niciodată animare şi intenţie n-au fost mai prezente într-o acţiune umană. Şi niciodată vreo activitate omenească n-a văzut mai bine dincolo de ea însăşi, drept sursă şi origine a ei, un agent viu.*

Toţi cei întrebaţi de mine asupra celor de mai sus au fost de acord cu acest aspect al experienţei lor: „Manifesta o intenţie", „Era pervers", „Şi-a pus în cap să distrugă", „Voia să-şi arate puterea" etc. etc. În ceea ce mă priveşte, cred că el dorea pur şi simplu să manifeste întreaga semnificaţie a

*numelui lui. Dar ce reprezenta de fapt acest „el"? Pentru mine, o ființă individualizată, cutremurul de pămînt al lui B***.*

Una dintre persoanele ce mi-a comunicat impresiile sale a crezut că a venit sfîrșitul lumii, începutul judecății de apoi. Era o femeie instalată într-un hotel din San Francisco, căreia gîndul cutremurului nu i-a venit decît atunci cînd s-a trezit în mijlocul străzii și a auzit în mulțime această explicație. Tot ea mi-a spus că interpretarea teologică inițială a păzit-o de frică, ajutînd-o să suporte cu suficient calm zguduirea.

Prin prisma „științei", cînd tensiunile scoarței terestre ating punctul de ruptură și straturile suferă o modificare a echilibrului, cutremurul de pămînt este pur și simplu numele *colectiv al tuturor trosniturilor acestora, al tuturor zguduiturilor, al tuturor perturbațiilor petrecute în măruntaiele pămîntului. Toate laolaltă* sînt *cutremurul de pămînt. Dar, pentru mine, cutremurul era* cauza *acestor perturbații, și percepția acestui cutremur ca fiind un agent viu era absolut irezistibilă. Ea avea o putere dramatică de convingere care ducea totul cu sine. Îmi dau acum mai bine seama cît de inevitabile au fost vechile interpretări mitologice ale catastrofelor de acest gen, și cît de artificiale, cît de orientate în sens invers percepției noastre spontane pot fi obiceiurile ulterioare pe care ni le-a imprimat știința, prin educație. Spiritelor simple le era absolut imposibil să întîmpine impresia de cutremur de pămînt altfel decît drept avertismente ori sancționări ale ordinii supranaturale*[10].

Mai întîi, vom observa că James vorbește despre cutremur ca și cum ar vorbi despre o „ființă individualizată"; constată că, pentru el, cutremurul „este personificat într-o entitate individuală și permanentă." Dar nu spune că ar fi – zeu ori demon – o personalitate completă, capabilă de acte diverse, pentru care cutremurarea pămîntului n-ar fi decît una dintre manifestările particulare. Din contra, entitatea în discuție este fenomenul

însuși, considerat ca permanent; iar manifestarea lui este cea care ne permite să-i întrezărim esența; ea are drept unică funcție aceea de a fi cutremur de pămînt; există un suflet, dar acesta nu-i decît animarea actului de a cutremura pămîntul, ca intenție a sa[11]. Cînd autorul ne spune că „niciodată vreo activitate omenească n-a văzut mai bine, dincolo de ea însăși, drept sursă și origine a ei, un agent viu", el înțelege prin aceasta că intenția și „animarea" par a aparține cutremurului în felul în care ar aparține actele împlinite de un agent anume, unui agent viu situat în spatele lor. Dar agentul viu este aici cutremurul însuși, care nu are vreo altă activitate, vreo altă proprietate, coincizînd, prin urmare, cu manifestările lui – iar toată scrierea lui James mărturisește despre faptul acesta. O astfel de entitate, a cărei ființă este una cu aparența, care se confundă cu un act determinat și a cărei intuiție este imanentă actului însuși, nefiindu-i decît conturul și semnificația conștientă, este în mod precis ceea ce am numit noi un element de personalitate.

Mai există și un alt aspect surprinzător. Cutremurul de pămînt din San Francisco a fost o mare catastrofă. Însă lui James, pus brusc în situația de a înfrunta pericolul, i-a apărut cu un nu știu ce aer de bonomie, fapt care i-a permis să-l trateze cu familiaritate. „Ia te uită! Ăsta-i bătrînul cutremur!" Cam aceeași a fost și impresia celorlalți, în aceeași situație. Cutremurul era „pervers", avea propria-i idee de înfăptuit: „și-a pus în minte să distrugă." La fel vorbim și despre o lichea nenorocită, cu care n-am rupt în mod necesar orice legătură. Teama care paralizează este cea care naște gîndul unor forțe oarbe extraordinare, ce ar fi gata să ne sfărîme în mod inconștient. În acest fel se prezintă dinaintea inteligenței pure, lumea materială. Concepția științifică despre cutremur, la care James face aluzie în ultimele cîteva rînduri, va fi cea mai periculoasă dintre toate, în măsura în care știința, care ne aduce viziunea clară a pericolului, nu ne furnizează și o modalitate de a ne sustrage lui. Împotriva concepției științifice și, mai general, împotriva repre-

zentării intelectuale pe care o include, precizînd-o, se produce reacţia defensivă în faţa pericolului grav şi neaşteptat. Perturbaţiile cu care avem de-a face, fiecare dintre ele fiind mecanică, se compun într-o Întîmplare ce se aseamănă cuiva care poate fi rău, dar aparţine, oricum, lumii noastre. Nu ne este străin. Este posibilă o anumită camaraderie între noi şi el. Şi aceasta e suficientă pentru a risipi angoasa ori, mai curînd, pentru a o împiedica să apară. În general, înfricoşarea este utilă, ca orice alt sentiment. Un animal imun la frică nu va fi în stare nici să fugă, nici să se pună la adăpost; el va dispare destul de rapid în lupta pentru existenţă. Este deci explicabilă existenţa unui simţămînt de felul fricii. De asemenea, înţelegem să existe o justă proporţie între frică şi gravitatea pericolului. Dar frica rămîne un sentiment care reţine, întoarce din cale, abate: este esenţial inhibitoare. Cînd pericolul este maxim, cînd frica ajunge la paroxism şi devine paralizantă, se declanşează o reacţie defensivă a naturii împotriva emoţiei, şi ea naturală. Facultatea noastră de a simţi nu poate, desigur, să se modifice; ea rămîne ceea ce a fost. Dar inteligenţa, sub presiunea instinctului, transformă pe cont propriu situaţia. Se suscită tocmai imaginea ce-i asigură securitatea necesară. Ea dă astfel Întîmplării o individualitate şi o unitate ce fac din aceasta o fiinţă maliţioasă, poate chiar rea, totuşi apropiată nouă, avînd în sine ceva omenesc, sociabil.

Rog cititorul să-şi întrebe amintirile. Sau mă înşel eu, sau analizele lui James îşi vor afla confirmarea. Îmi permit, oricum, să evoc aici una sau două dintre amintirile mele. Prima urcă spre timpuri foarte îndepărtate, cînd eram tînăr de tot şi practicam sportul, în special echitaţia. Şi iată că, într-o bună zi, pentru că m-am încrucişat în cale cu fantastica apariţie a acelor vremuri care era ciclistul cocoţat pe un velociped înalt, calul pe care-l încălecasem s-a speriat şi a luat-o la goană. Asemenea tuturor celor care frecventau manejul, ştiam foarte bine că oricînd se poate întîmpla aşa ceva, că există în aceste cazuri o serie de gesturi de făcut sau măcar de încercat. Dar posibilitatea aceasta nu s-a înfăţişat spiritului meu decît în formă abstractă. Ca accidentul să se producă efectiv, într-un punct determinat spaţio-temporal, ca să mi se întîmple mie mai curînd decît altuia, trebuia să presupun o anumită atenţie preferenţială acordată persoanei mele. Cine să mă fi ales? În nici un caz calul. Căci el nu era o fiinţă totală, orice ar fi fost ea, geniu rău ori bun. Era întîmplarea însăşi, un individ ce nu avea un scop propriu, nefiind decît o sinteză de circumstanţe, dar avînd sufletul său elementar, cu greu separabil de intenţia pe care circumstanţele păreau să o manifeste. Mă urmărea cu maliţiozitate în cursa mea dezordonată, pentru a vedea cum reuşesc să mă descurc. Şi nu aveam altă grijă decît să-i demonstrez că ştiu bine ce trebuie să fac. Nu mă încerca nici o urmă de teamă tocmai pentru că eram cu totul absorbit de grija aceasta; dar poate şi pentru că maliţia ciudatului meu însoţitor nu era cu totul lipsită de o nuanţă de bunăvoinţă. M-am gîndit deseori la acest mic incident, spunîndu-mi că natura însăşi n-ar fi imaginat un alt mecanism psihologic dacă ar fi dorit, dat fiind că ne înzestrase deja cu această emoţie utilă care este frica, să ne păzească în cazurile în care putem face şi altceva decît să ne lăsăm pe de-a-ntregul cotropiţi de spaimă.

Acesta ar fi unul dintre exemplele în care ne surprinde cel mai mult caracterul de „copil bun" al Accidentului. Iată în continuare un altul, care-i reliefează poate mai bine unitatea, individualitatea, claritatea cu care decupează în interiorul fluxului continuu al realului. În 1871, imediat după război, încă foarte tînăr, consideram, asemenea tuturor celor din generaţia mea, ca iminent un nou război în următorii doisprezece ori cincisprezece ani. Apoi, războiul acesta ne-a părut în acelaşi timp şi probabil şi imposibil: idee complexă şi contradictorie, care a persistat pînă în preajma datei fatale. Ea nu suscitase, de altfel, nici o imagine în spiritul nostru, dincolo de transpunerea ei verbală. Şi îşi păstră acest caracter abstract pînă în

clipele tragice cînd conflictul apăru pe drept cuvînt inevitabil; pînă în ultima clipă am continuat să mai sperăm împotriva oricărei speranţe. Dar cînd, în 4 august 1914, desfăcînd un număr din *Matin*, am citit, cu caractere îngroşate: „Germania a declarat război Franţei", am avut brusca senzaţie a unei *prezenţe* invizibile, pregătită şi anunţată de întreg trecutul, în felul în care umbra precede corpul ce o proiectează. S-a petrecut ca şi cum un personaj de basm, evadat din cartea ce-i închidea în filele ei povestea, s-ar fi instalat pe nesimţite în cameră. De fapt, nu aveam de-a face cu un personaj complet. Din el nu exista decît ceea ce era necesar pentru a declanşa un anumit efect. Îşi aşteptase clipa prielnică şi, fără zgomot, familiar chiar, îşi ocupă locul lui destinat. Tocmai pentru ca să intervină în acest moment anume, în acest loc, îmi însoţise din umbră întreaga existenţă de pînă acum. Tocmai pentru a completa acest tablou, camera cu tot mobilierul ei, ziarul desfăcut pe masă, eu – în picioare în faţa mesei, Întîmplarea impregnînd totul cu prezenţa ei fluidă, care atinsese patruzeci şi trei de ani de nelinişte confuză. În ciuda agitaţiei mele, deşi un război, fie el şi victorios, îmi apărea drept o catastrofă, resimţeam, aşa cum bine spunea James, un sentiment de admiraţie pentru uşurinţa cu care s-a realizat trecerea de la abstract la concret: cine ar fi crezut că o eventualitate atît de ieşită din comun şi-a putut face intrarea în real fără cel mai mic zvon de scandal? Impresia aceasta de simplicitate domina totul. Reflectînd, înţelegem că, dacă natura ar fi vrut să opună fricii o reacţie defensivă, să prevină o încordare a voinţei în faţa reprezentării prea inteligente a unui cataclism cu nesfîrşite repercursiuni, ea ar fi suscitat între noi şi evenimentul simplificat, transmutat în personalitate elementară, tocmai această camaraderie care ne face să ne simţim în largul nostru, făcîndu-ne pe de-a-ntregul disponibili datoriei pe care o avem de îndeplinit.

Trebuie să pornim în căutarea acestor impresii fugitive, imediat îndepărtate de reflecţie, dacă voim cu adevărat să regăsim cîte ceva din cele resimţite de îndepărtaţii noştri strămoşi. Şi nu am fi ezitat să ne angajăm în acest demers dacă n-am fi fost cuprinşi deja de prejudecata conform căreia achiziţiile morale şi intelectuale ale omenirii, încorporate substanţei organismelor individuale, s-au transmis ereditar. Ne-am naşte prin urmare cu totul alţii decît s-au născut strămoşii noştri. Dar ereditatea nu are această virtute, căci ea nu ştie să transforme în dispoziţii naturale obiceiurile căpătate de la o generaţie la alta. Şi chiar de-ar avea vreo influenţă asupra obişnuinţelor, n-ar fi decît extrem de redusă, accidentală şi excepţională; fără îndoială, obişnuinţele nu se transmit ereditar. Şi astăzi, ca şi odinioară, naturalul este şi a fost acelaşi. Este adevărat că lucrurile se petrec ca şi cum s-ar fi modificat, de vreme ce naturalul este acoperit de fiecare dintre achiziţiile civilizaţiei, societatea modelînd indivizii în procesul unei educaţii ce se desfăşoară neîncetat, încă din clipa naşterii lor.

Fie dar o surpriză bruscă ce ar paraliza toate aceste activităţi superficiale, fie ca lumina în care se desfăşoară ele să se stingă pentru o clipă: tot atunci va reapare naturalul, asemenea imuabilei stele ce luminează în întunericul nopţii. Psihologul ce va voi să urce pînă la izvoarele primitivului va trebui să se orienteze către aceste experienţe excepţionale. Dar nu-şi va abandona firul său conducător, nu va uita că natura este utilitară, că nu există instinct care să nu-şi fi aflat funcţia lui. Instinctele pe care le-am putea numi intelectuale sînt reacţiile defensive împotriva a ceea ce va fi exagerat şi mai ales prematur inteligent în interiorul inteligenţei. Însă cele două metode pot ajunge la o înţelegere mutuală: una va servi mai mult în cercetare, cealaltă – verificării. Doar orgoliul nostru, mai bine spus un dublu orgoliu, ne întoarce de obicei de la aceste metode. Dorim ca omul să se nască superior faţă de ceea ce a fost la începuturile lui, ca şi cum adevăratul merit n-ar sta în efort, ca şi cum o specie ai cărei indivizi trebuie să se înalţe, cu toţii, deasupra lor înşişi, printr-o laborioasă asimilare a întreg trecutului, n-ar

valora cel puțin tot atît cît specia ale cărei generații s-ar afla, fiecare în parte, în întregime deasupra celor precedente, printr-un automat joc al eredității! Există însă și un alt orgoliu, cel al inteligenței care nu vrea să recunoască supunerea ei originară la necesitățile biologice. Nu studiem o celulă, un țesut, un organ, fără a ne ocupa de funcția lui; chiar și în domeniul psihologiei, nu ne-am considera corecți față de un instinct dacă nu l-am alătura unei necesități a speciei; dar odată ajuns la inteligență, adio natură! adio viață! și inteligența va fi ceea ce este doar așa, „pentru nimic, pentru plăcere". Ca și cum ea nu ar fi răspuns inițial exigențelor vitale! Rolul originar al inteligenței este să rezolve problemele analoge celor rezolvate de instinct, printr-o cu totul altă metodă, e adevărat, care asigură progresul și nu poate fi practicată în lipsa unei independențe teoretic desăvîrșite față de natură. În fapt însă, independența aceasta este limitată: ea se oprește exact acolo unde inteligența merge împotriva scopului ei, perturbînd astfel un interes vital. Inteligența este deci în mod necesar supravegheată de instinct sau mai curînd de viață, originea comună atît a instinctului, cît și a inteligenței. Nu altceva dorim să spunem cînd vorbim despre instinct intelectual: este vorba despre reprezentări formate prin inteligență, în mod natural, pentru a se asigura, prin intermediul anumitor convingeri, împotriva unor posibile pericole ale cunoașterii. Acestea sînt deci tendințele, acestea sînt și experiențele de care psihologia va trebui să țină seama dacă vrea să urce pe firul timpului, pînă la începuturile omului.

Studiul non-civilizațiilor nu ne va fi mai puțin folositor. Am spus, și niciodată nu vom repeta îndeajuns: sînt tot atît de departe de origini ca și noi, numai că ei au inventat mai puțin. Au fost nevoiți deci să multiplice aplicațiile, să exagereze, să caricaturizeze, în fine, să deformeze mai curînd decît să transforme radical. De altfel, fie că e în joc transformarea, fie că funcționează deformarea, forma originară subzistă, fiind numai disimulată de cele dobîndite. În consecință, în ambele cazuri

psihologul ce vrea să afle originile va trebui să facă un efort de același gen: dar calea de străbătut s-ar putea să fie mai lungă în cel de-al doilea caz decît în primul. În particular, așa se va întîmpla cînd vom găsi credințe asemănătoare la populații care nu ar fi putut comunica între ele. Aceste credințe nu sînt în mod necesar primitive, însă există posibilitatea de a fi decurs în linie dreaptă din una dintre tendințele fundamentale, pe care un efort de introspecție ne va ajuta să le descoperim chiar în noi înșine. Ele ne vor putea pune deci pe calea ce poartă spre această descoperire și conduce observația internă ce va folosi apoi pentru a le explica.

Să revenim, ca de fiecare dată, la cele cîteva considerații asupra metodei, întrucît nu dorim să ne rătăcim de-a lungul cercetărilor noastre. Vom constata că avem nevoie în special de considerațiile metodologice. Căci nu este vorba despre nimic altceva decît despre reacția omului la întîlnirea lui cu lucrurile, cu întîmplările, cu universul în general. Neîndoielnică este alcătuirea inteligenței tocmai pentru buna folosire a materiei, spre dominarea lucrurilor și stăpînirea întîmplării. Însă știința aceasta este, la începuturile ei, extrem de limitată; nu cuprinde decît o porțiune minimală din mecanismul universal, întinderea și durata asupra cărora se exercită. Dar ce va face cu restul? Abandonată sieși, știința aceasta își va constata, simplu, ignoranța: iar omul se va simți pierdut în imensitatea universului. Instinctul însă veghează. Cunoașterii propriu-zis științifice, care însoțește sau este implicată în tehnică, el adaugă, pentru toate cîte se sustrag acțiunii noastre, credința în puteri ce vor ține seama de om. Universul se va popula astfel cu intenții, de altminteri schimbătoare și efemere. Doar zona în interiorul căreia acționăm mecanic va da seama singură de mecanismul pur. Zona aceasta se lărgește pe măsură ce civilizația înaintează; în ochii unei inteligențe care își reprezintă la modul ideal o știință deplină, universul întreg va sfîrși prin a căpăta forma unui mecanism. Tot noi sîntem prezenți și acolo, iar astăzi ne

este necesar un temeinic efort introspectiv pentru a regăsi credințele originare, pe care știința le-a ascuns sub tot ceea ce știe, sub tot ceea ce speră să știe. Dar chiar din clipa în care le cunoaștem, observăm cum se explică aceste credințe prin jocul combinat al instinctului și inteligenței, și cum au trebuit ele să răspundă unui interes vital. Considerînd deci non-civilizații, verificăm ceea ce am observat în noi înșine. Dar credința este la ei augmentată, exagerată, multiplicată : în loc să se retragă, așa cum se întîmplă la insul actual, din fața progresului științei, ea invadează zona rezervată acțiunii mecanice și se suprapune activităților ce ar trebui să o excludă. Am atins aici un punct esențial. S-a spus că religia a început odată cu magia. Ba mai mult, magia a fost considerată preludiu al științei. Dacă ne vom lua după psihologie, așa cum vom face de altfel, dacă vom reconstitui printr-un efort de introspecție reacția naturală a omului în întîlnirea lui perceptivă cu lucrurile, vom vedea că magia e în imediata apropiere a religiei și că nu există nici un punct comun între magie și știință.

Se observă, în urma celor afirmate, că inteligența primitivă își împarte în două experiența. Pe de o parte, sînt cele supuse acțiunii mîinii și a uneltei, cele ce pot fi prevăzute, deci cele de care sîntem siguri: partea aceasta a universului este concepută în mod fizic, așteptînd să fie și matematic ordonată; apare ca o înlănțuire de cauze și efecte, sau, în orice caz, este tratată ca și cum ar fi astfel; nu contează că reprezentarea e indistinctă, cu greu conștientă; ea poate să nu se expliciteze dar, pentru a ști ce gîndește în chip implicit inteligența, este suficient să privești ceea ce face. Pe cealaltă parte există acel aspect al experienței asupra căruia *homo faber* nu se simte deloc stăpîn. Partea aceasta nu mai este considerată în mod fizic, ci moral. Neputînd acționa asupra ei, sperăm ca ea să acționeze asupra noastră. Aici, natura se impregnează cu umanitate, însă doar în limitele necesarului. În lipsa puterii, avem nevoie de încredere. Pentru a ne putea simți în largul nostru,

trebuie ca întîmplarea ce se desprinde sub ochii noștri din ansamblul realului să pară animată de o intenție. Aceasta va fi de fapt convingerea noastră naturală și originară. Însă nu vom rămîne aici. Nu ne este îndeajuns că nu ne temem, voim, în plus, să avem și ceva de sperat. Dacă întîmplarea nu este cu desăvîrșire insensibilă, nu am putea-o influența? Se va lăsa ea oare convinsă ori constrînsă? S-ar putea, dar cu greu, în cazul în care rămîne ceea ce este: intenție trecătoare, suflet rudimentar. Nu aflăm aici suficientă personalitate pentru a ne împlini rugămințile, și prea multă personalitate pentru a o putea supune ordinelor noastre. Dar spiritul nostru va orienta ușor întîmplarea într-o altă direcție. Presiunea instinctului a determinat apariția, în interiorul inteligenței, a acestei forme de imaginație care este funcția fabulatorie. Aceasta din urmă n-are decît să se lase în voia ei pentru a fabrica, cu personalitățile elementare ce se conturează în mod primitiv, zei din ce în ce mai elevați, precum cei din basme, sau divinități din ce în ce mai mici, precum simplele spirite, sau chiar forțe ce nu vor mai păstra din originea lor psihologică decît o singură proprietate, anume aceea de a nu fi pur mecanice și de a ceda dorințelor noastre, de a se modela după voința noastră. Prima și a doua direcție aparțin religiei, iar direcția secundară din cadrul celei de-a doua, este calea magiei. Să începem deci cu cea de pe urmă.

S-au spus multe despre noțiunea de „mana", semnalată cîndva de Codrington, într-o carte celebră despre melanezieni; echivalentul, sau mai curînd termenul analog acestuia îl aflăm la multe alte popoare primitive: așa ar fi *orenda* irochezilor, *wakonda* siucșilor etc. Toate aceste cuvinte desemnau o forță răspîndită prin natură și din care se împărtășeau, în grade diferite, chiar dacă nu toate lucrurile, măcar o bună parte din ele. De aici pînă la ipoteza unei filosofii primitive care s-ar fi profilat în spiritul uman încă din clipa cînd a început să reflecteze, nu-i decît un pas. Unii au presupus că gîndirea primitivilor era atinsă de un vag panteism. Dar e la fel de neverosimilă

ideea aceasta, ca şi ipoteza că omenirea şi-a făcut apariţia în lume sub semnul unor noţiuni generale şi abstracte. Căci înainte de a filosofa, omul trebuie să trăiască. Savanţii şi filosofii sînt mult prea înclinaţi să creadă că gîndirea s-a manifestat pentru toţi cum li s-a întîmplat lor, doar pentru plăcere. Adevărul este că gîndirea vizează acţiunea; şi dacă aflăm cu adevărat vreo filosofie la non-civilizat, aceasta va trebui să fie mai curînd jucată, decît gîndită; este implicată într-un întreg ansamblu de operaţii utile, sau considerate astfel; filosofia aceasta nu se desprinde, nu se exprimă prin cuvinte – în mod necesar vagi, de altfel, – decît pentru comodităţile acţiunii. Hubert şi Mauss, în foarte interesanta lucrare *Théorie générale de la Magie*, au demonstrat convingător că magia este inseparabilă de concepţia despre *mana*. S-ar părea că, după părerea lor, credinţa însăşi derivă din respectiva concepţie. Dar relaţia nu este mai curînd inversă? Ni se pare improbabil ca reprezentarea ce coincide termenilor de tipul „mana" etc..., să se fi format iniţial, iar magia să fi rezultat ulterior din această reprezentare. Din contra, tocmai pentru că omul credea în magie, pentru că o practica, şi-a reprezentat astfel lucrurile: magia părea să-i reuşească şi el se limita să o explice ori, mai curînd, să-i exprime succesul. Înţelegem cu uşurinţă că a practicat imediat magia: dar tot atunci a înţeles că limita influenţelor lui normale asupra lumii exterioare este repede atinsă; nu s-a resemnat însă cu ideea de a se opri. Şi-a continuat mişcarea, şi cum mişcarea nu obţinea prin ea însăşi efectul dorit, trebuia ca natura să preia respectiva sarcină. Iar faptul nu se putea întîmpla decît dacă natura era oarecum magnetizată, dacă se întorcea de la ea însăşi înspre om, pentru a-i primi misiunile, pentru a-i executa ordinele. Ea nu rămînea mai puţin supusă, aşa cum spunem astăzi, legilor fizice; de altfel, era chiar necesar, pentru ca omul să se poată înstăpîni în chip mecanic asupra ei. Dar în afară de aceasta, natura era impregnată cu ceva uman, adică încărcată cu o forţă ce putea fi cuprinsă în proiectele omului. Omul putea profita

de dispoziţie pentru a-şi prelungi acţiunea dincolo de cele permise de legile fizice. Ne vom convinge uşor de cele spuse dacă vom urmări în continuare procedeele magiei şi concepţiile despre materie prin intermediul cărora primitivul îşi reprezenta în chip confuz reuşita magiei.

Operaţiile magice au fost mult analizate, dar considerate drept aplicaţii practice ale unor principii teoretice de tipul: „asemănătorul acţionează asupra asemănătorului", „partea poartă cu sine întregul" etc. Este neîndoielnic că toate aceste formule au putut folosi pentru o bună clasificare a operaţiilor magice. Dar asta nu înseamnă că operaţiile magice ar fi rezultat din formulele amintite. Dacă inteligenţa primitivă a început, dată fiind respectiva situaţie, prin a-şi pune la punct principiile, se vede că s-a întors repede la experienţă, care i-a demonstrat curînd falsitatea respectivelor principii. De fapt însă, şi aici inteligenţa traduce reprezentarea sugestiilor instinctului. Mai precis, există o logică a trupului, prelungire a dorinţei, care se manifestă cu mult înainte ca inteligenţa să-i fi aflat o formă conceptuală.

Iată, de exemplu, un primitiv care ar vrea să-şi ucidă duşmanul; dar vrăjmaşul este departe, imposibil de ajuns. Ce contează! Omul nostru este întunecat de mînie; face gestul de a se azvîrli asupra celui absent. Şi odată pornit, merge pînă la capăt: îşi cuprinde cu braţele victima pe care crede sau vrea să o prindă, o sugrumă. Cu toate acestea, ştie că rezultatul nu este complet. El n-a făcut decît ceea ce a depins de el: dar vrea, cere lucrurilor să ia asupra lor ceea ce a mai rămas de săvîrşit. Şi lucrurile nu vor acţiona în mod mecanic. Nu vor ceda unei necesităţi fizice, iar omul nostru va lovi pămîntul, va da din mîini şi din picioare şi va obţine în cele din urmă, din partea materiei, răspunsurile corespunzătoare actelor lui. Trebuie deci ca necesităţii de a restitui în mod mecanic mişcările primite, materia să adauge şi facultatea de a îndeplini dorinţe, de a se supune ordinelor. Şi nu va fi imposibil, ţinînd cont de

faptul că natura tinde deja, prin ea însăşi, să țină seama de om. Va fi suficient ca acea condescendență despre care mărturisesc anumite *întîmplări* să se regăsească în *lucruri*. Atunci, acestea din urmă vor fi încărcate, mai mult sau mai puțin, cu supunere şi putere; ele vor dispune de o forță care ascultă dorințelor omului şi asupra căreia omul se va putea înstăpîni. Cuvinte ca „mana", „wakonda", vor exprima atît forța aceasta, cît şi prestigiul ce o însoțeşte. Dacă dorim o precizie mai mare a semnificației, vom spune că nu toți aceşti termeni au un acelaşi sens: în schimb, corespund unei aceleaşi idei vagi. Desemnează ce anume face posibilă folosirea ca atare a lucrurilor în operațiile magice. Cît despre operațiile magice însele, tocmai le-am definit natura. Ele încep actul pe care omul nu îl poate purta pînă la capăt. Ele fac gestul ce nu va ajunge pînă la a produce efectul dorit, dar care va ajuta la obținerea lui dacă omul va şti să forțeze bunăvoința lucrurilor.

Magia este deci înnăscută omului, nefiind decît exteriorizarea unei dorințe ce-i umple inima. Dacă a părut artificială, dacă a fost redusă la asocieri de idei superficiale, toate acestea s-au întîmplat pentru că magia a fost considerată prin prisma operațiilor realizate tocmai pentru a scuti magicianul să-şi pună sufletul său în joc şi pentru a obține, fără mare osteneală, un acelaşi rezultat. Actorul care-şi studiază rolul se dăruieşte pe de-a-ntregul emoției pe care trebuie s-o exprime; îşi notează cu grijă gesturile, intonațiile în care se obiectivează acea emoție. Iar mai tîrziu, în fața publicului, el nu va mai reproduce decît gesturile şi intonațiile, putînd să-şi economisească emoțiile. La fel se petrec lucrurile şi în magie. „Legile" atribuite de noi magiei nu spun nimic despre elanul natural care i-a stat drept fundament. Ele nu sînt decît formula procedeelor pe care lenea le-a sugerat magiei originare, pentru a se imita pe ea însăşi.

Să spunem că începuturile magiei le-am afla în formula „asemănătorului care produce asemănătorul". Nu vedem însă de ce omenirea ar fi început prin a postula o lege pe cît de abstractă, pe atît de arbitrară. Dar înțelegem că omul, după ce a schițat instinctiv gestul de a se arunca asupra duşmanului absent, după ce s-a convins pe sine că furia lui, pusă în lume şi purtată printr-o materie binevoitoare lui, va duce la bun sfîrşit actul început, va dori să obțină un acelaşi efect fără a mai trece prin aceleaşi stări. Şi va repeta prin urmare operațiile respective „la rece". Actul ale cărui contururi erau schițate din mînia lui în clipele cînd credea că cuprinde şi sugrumă un duşman, îl va reproduce cu ajutorul unui desen gata făcut, cel al unei păpuşi, omul nemaiavînd altceva de făcut decît să-şi plimbe degetele de-a lungul contururilor schiței respective. În felul acesta va practica el descîntul magic. Păpuşa folosită nu trebuie să semene cu vrăjmaşul, pentru că rolul ei este doar acela de a face ca actul să semene lui însuşi. Aceasta credem că este originea psihologică a unui principiu a cărui formulă ar fi mai curînd: „Asemănătorul este echivalent asemănătorului", sau, mai bine încă, în termeni mai precişi: „Staticul poate înlocui dinamicul al cărui proiect îl furnizează". În această ultimă formă, care păstrează zvonul originii, principiul nu se va lăsa purtat în indefinite dezvoltări. Însă în prima lui formă autoriza ideea că se poate acționa asupra unui obiect îndepărtat prin intermediul unui obiect prezent, ce are o asemănare superficială cu obiectul vizat. Nici măcar nu este necesar ca principiul să fie desprins din context şi formulat. Chiar implicat într-o operație aproape instinctivă, el permite acestei magii naturale să prolifereze la nesfîrşit.

Practicile magice au fost puse şi sub semnul altor legi: „Putem influența un lucru ori o ființă acționînd asupra celor ce le-au atins", „partea cuprinde în sine întregul" etc. Dar originea psihologică a magiei rămîne aceeaşi. Este întotdeauna vorba de a repeta, cu mintea odihnită, persuadîndu-se că este eficientă o atare repetiție, actul ce a dat percepția cvasihalucinantă a eficacității lui cînd era săvîrşit ca atare într-un moment

de exaltare. Pe timp de secetă, magicianului i se cerea să aducă ploaia. Dacă şi-ar fi pus în jocul acesta întreg sufletul, vrăjitorul s-ar fi înălţat, printr-un efort de imaginaţie, pînă la nori, ar fi crezut că simte cu adevărat cum perforează norul şi-l risipeşte apoi în picături de ploaie. Dar el va considera că este mai simplu să se creadă coborît înapoi pe pămînt şi să verse doar puţină apă: această parte minimală a evenimentului îl va reproduce în întregime, dacă efortul de care ar fi avut nevoie pentru a atinge cerul pornind de pe pămînt îşi va afla un mijloc de a fi înlocuit şi dacă materia intermediară este mai mult sau mai puţin încărcată – aşa cum poate fi încărcată cu electricitate pozitivă sau negativă – cu o dispoziţie pe jumătate fizică şi pe jumătate morală de a sluji ori de a se opune omului. Observăm că există o magie naturală foarte simplă, reductibilă la un număr redus de practici. Reflecţia asupra acestor practici, sau poate doar transpunerea lor în cuvinte, a favorizat multiplicarea lor în toate sensurile, precum şi înglobarea tuturor superstiţiilor, întrucît formula depăşeşte întotdeauna faptul pe care-l exprimă.

Credem că magia poate fi redusă la două elemente: dorinţa de a acţiona asupra a orice, chiar şi asupra celor ce nu pot fi atinse, şi ideea că lucrurile sînt încărcate, sau se lasă încărcate cu ceea ce noi am numit fluidul uman. La primul punct ne vom raporta cînd vom încerca să comparăm între ele magia şi ştiinţa, iar la cel de-al doilea – pentru a alătura magia, religiei.

S-ar putea ca magia să fi slujit, accidental, ştiinţei: nu mînuim materia fără să avem vreun avantaj. Ba mai mult, pentru a folosi o observaţie ori numai pentru a o consemna, trebuie să posedăm deja o anume propensiune înspre cercetarea ştiinţifică. Dar, prin aceasta, nu mai sîntem magicieni, ci întoarcem cu totul spatele magiei. Ştiinţa este, într-adevăr, destul de uşor de definit, întrucît a lucrat dintotdeauna în aceeaşi direcţie. Ea măsoară şi calculează, pentru a prevedea şi acţiona. Mai întîi presupune, apoi constată că universul funcţionează după legi matematice. Pe scurt, orice progres al ştiinţei constă în cunoaşterea din ce în ce mai vastă şi în utilizarea din ce în ce mai bogată a mecanismului universal. Progresul se realizează printr-un efort al inteligenţei umane, făcut pentru a ne dirija acţiunile asupra lucrurilor, şi a cărui structură trebuie calculată, în consecinţă, după configuraţia matematică a universului. Deşi nu am avea decît să acţionăm asupra obiectelor care ne înconjoară, deşi aceasta a şi fost destinaţia primitivă a inteligenţei, a trebuit totuşi ca omul să se nască cu o inteligenţă capabilă virtual să cuprindă întreaga lume materială, cu toate că mecanismul universului este prezent întreg în fiecare dintre părţile sale. Cu intelecţia se întîmplă ca şi cu vederea: ochiul n-a fost făcut decît pentru a ne revela obiectele asupra cărora putem să acţionăm; dar la fel cum natura n-a putut obţine gradul voit de vedere decît printr-un dispozitiv al cărui efect îşi depăşeşte obiectul (întrucît noi vedem stelele, deşi nu acţionăm asupra lor), în acelaşi fel ea ne-a înzestrat în mod necesar, odată cu facultatea de a înţelege materia mînuită de noi, şi cu cunoaşterea virtuală a celor ce rămîn, precum şi cu puterea, nu mai puţin virtuală, de a le folosi. Este adevărat că, în acest context, e mare diferenţa dintre virtual şi actual. Orice progres efectiv, atît în domeniul cunoaşterii cît şi în cel al acţiunii, a necesitat efortul perseverent al unuia sau mai multor indivizi superior dotaţi. Dăruindu-ne o inteligenţă a cărei formă depăşeşte materia, dar care tinde dincolo de ceea ce ea a voit, natura a făcut posibilă, cu fiece astfel de inteligenţă, apariţia în lume a unei noi creaţii. Structura omului părea a-l fi predestinat unei existenţe ceva mai modeste. Dovadă este instinctiva lui rezistenţă la inovaţie, la nou. Inerţia omenirii n-a cedat niciodată propulsiei geniului. Pe scurt, ştiinţa necesită un dublu efort, cel al cîtorva oameni pentru a afla noul, şi cel al tuturor celorlalţi oameni pentru a-l adopta, pentru a i se adapta. O societate poate fi numită civilizată din clipa în care aflăm înlăuntrul ei docilitatea şi iniţiativa. De altfel, condiţia docilităţii este mai greu de satisfăcut decît cea a iniţiativei. Ceea ce a lipsit non-ci-

vilizatului nu este probabil insul superior (nu-vedem de ce natura n-ar fi avut peste tot şi dintotdeauna aceste fericite întîlniri cu omul), ci mai curînd ocazia ca un astfel de om să-şi demonstreze superioritatea, adică dispoziţia celorlalţi de a-l urma. Cînd o societate va fi deja pornită pe calea civilizaţiei, perspectiva unei simple creşteri a bunăstării va fi suficientă, desigur, pentru a-i învinge rutina. Dar pentru ca societatea să se înscrie cu adevărat pe această cale, pentru a se putea produce prima declanşare, are nevoie de mult mai mult: poate o ameninţare cu nimicirea, asemenea celei provocate de apariţia unei arme noi în tribul duşman. Societăţile rămase mai mult sau mai puţin „primitive" sînt probabil cele lipsite de vecini, în general cele ce au parte de o viaţă prea uşoară. Ele au fost scutite astfel de efortul iniţial. Iar apoi a fost prea tîrziu: societatea n-a mai putut avansa, chiar de ar fi dorit, pentru că era deja intoxicată de roadele leneviei sale. Iar acestea sînt tocmai practicile magiei, măcar în ceea ce au ele mai cotropitor şi supraabundent. Pentru că magia este inversul ştiinţei. Atîta vreme cît inerţia mediului nu o face să prolifereze, ea îşi are propria-i raţiune de a fi. Ea calmează provizoriu neliniştea unei inteligenţe a cărei formă depăşeşte materia, care-şi dă astfel vag seama de ignoranţa ei şi înţelege pericolul, care ghiceşte o imensă zonă de imprevizibilitate ce o va putea descuraja în actele ei, în jurul micului cerc în care acţiunea mizează pe un efect sigur, în care viitorul imediat este previzibil, în care, prin urmare, există deja o ştiinţă. Totuşi, acţiunea este necesară. Atunci intervine magia, efect imediat al impulsului vital. Ea se va restrînge pe măsură ce omul îşi va lărgi, prin efort, cîmpul cunoştinţelor sale. În aşteptarea acelor timpuri, şi cum magia părea să fi reuşit (întrucît insuccesul unei operaţii magice poate fi întotdeauna atribuit succesului unei magii antagonice), ea va produce un acelaşi efect moral ca şi ştiinţa. Dar acesta este singurul punct în care magia atinge ştiinţa, căci în rest le desparte întreaga distanţă dintre a dori şi a voi. Departe de a pregăti instalarea

ştiinţei, aşa cum s-a spus, magia a fost marele obstacol împotriva căruia a avut mult de luptat cunoaşterea metodică. Omul civilizat este cel pentru care ştiinţa în devenire, implicată în acţiunea cotidiană, a reuşit să uzurpe, graţie unei permanente voinţe tensionate, locul magiei ce stăpînea restul terenului. Non-civilizatul este opusul căci el, dispreţuind efortul, a pretins magiei să pătrundă pînă şi în zona ştiinţei care tocmai se năştea, să se suprapună ei, să o ascundă pînă într-acolo încît să ne facă să credem într-o mentalitate originară care n-ar avea în sine nici o urmă de ştiinţă. Iar odată bine instalată în locul cîştigat, magia se joacă în mii şi mii de feluri cu ea însăşi, mai fecundă decît ştiinţa, întrucît invenţiile ei sînt fantezii pure, care nu costă nici un efort. Nu este deci cazul să vorbim despre o eră a magiei căreia i-ar fi succedat epoca ştiinţei. Să spunem, dar, că ştiinţă şi magie sînt, în egală măsură, naturale, că au coexistat dintotdeauna, că ştiinţa noastră este infinit mai cuprinzătoare decît cea a strămoşilor noştri îndepărtaţi, dar că aceştia trebuie să fi fost mult mai puţin magicieni decît non-civilizatul zilelor noastre. În fond, noi am rămas ceea ce erau şi ei. Refulată de ştiinţă, înclinaţia spre magie subzistă, aşteptîndu-şi clipa potrivită. Şi dacă atenţia ştiinţei se lasă doar un moment distrasă, tot atunci magia va irupe în societatea noastră civilizată, la fel cum şi dorinţa reprimată în stare de veghe profită de cel mai uşor somn pentru a-şi găsi satisfacţia într-un vis.

Ne-a rămas de lămurit problema raporturilor magiei cu religia. Toată analiza depinde în mod evident de semnificaţia dată acestui ultim termen. Cel mai adesea filosoful studiază lucruri deja desemnate prin cuvinte de către simţul comun. Se poate ca lucrul respectiv să fi fost doar întrezărit, ori rău văzut, ori pus laolaltă cu alte lucruri de care, poate, ar fi trebuit izolat. Este posibil ca lucrul respectiv să nu fi fost decupat din ansamblul realităţii decît pentru comoditatea discursului, el de fapt neconstituind efectiv un lucru, neconsimţind la un studiu independent. Aici aflăm marea inferioritate a filosofiei în raport

cu matematicile, ba chiar şi cu ştiinţele naturii. Filosofia trebuie să pornească de la dezarticularea realului, care a fost operată prin limbaj şi care, poate, este relativă doar la trebuinţele cetăţii: însă mult prea adesea se uită această origine şi filosoful procedează asemenea geografului care, pentru a delimita diversele regiuni ale globului şi a marca relaţiile fizice stabilite între acestea, se va raporta la frontierele stabilite prin convenţii. În studiul nostru am încercat să preîntîmpinăm acest pericol, deplasîndu-ne imediat dinspre cuvîntul „religie", cu tot ceea ce cuprinde el în virtutea unei dezarticulări, artificiale poate, a lucrurilor, către o anumită funcţie a spiritului, pe care o putem observa în mod nemediat, fără a ne ocupa de repartizarea realului în concepte corespunzătoare cuvintelor. Analizînd munca funcţiei acesteia, am regăsit, unul cîte unul, mai multe dintre sensurile acordate cuvîntului religie. Urmîndu-ne în continuare studiul, vom regăsi şi alte nuanţe ale semnificaţiei şi vom adăuga, poate, una sau două nuanţe noi. Va fi deci bine stabilit că termenul circumscrie, de această dată, o realitate. Este adevărat că realitatea aceasta va depăşi, poate, spre temei şi înalt, semnificaţia obişnuită a cuvîntului. Dar noi vom sesiza realitatea în ea însăşi, în structura şi principiul ei, cum se întîmplă atunci cînd alăturăm unei funcţii fiziologice, de exemplu digestia, un număr mare de fapte observate în diverse regiuni ale organismului, descoperind în acest fel altele noi. Dacă ne situăm pe această poziţie, magia va face în mod evident parte din religie. Nu este, desigur, decît o religie inferioară, cea de care ne-am ocupat pînă acum. Însă magia, asemenea acestei religii în general, reprezintă o precauţie a naturii împotriva anumitor pericole la care este expusă fiinţa inteligentă. – Iar acum, vom putea urma o altă cale, pornind de la diversele sensuri uzuale ale cuvîntului religie, comparîndu-le şi degajînd o semnificaţie medie: vom rezolva astfel o problemă legată mai curînd de lexic decît de filosofie. Dar nu are nici o importanţă, atîta vreme cît ne dăm seama de ceea ce facem, şi nu ne

imaginăm (iluzia constantă a filosofilor!) că am deţine esenţa lucrurilor, dacă ne-am înţeles asupra sensului convenţional al cuvîntului. Prin urmare, vom ordona toate accepţiile cuvîntului nostru de-a lungul unei scări, asemenea nuanţelor spectrului sau notelor unei game. Vom afla în regiunea de mijloc, la egală distanţă de cele două extreme, adorarea zeilor cărora omul li se adresează prin rugăciune. Este de la sine înţeles că religia astfel înţeleasă se opune magiei. Aceasta din urmă este esenţial egoistă, pe cînd prima admite, ba chiar cere dezinteresarea. Una pretinde a forţa consimţămîntul naturii, cealaltă imploră favoarea zeilor. Şi, mai ales, magia se exercită într-un mediu pe jumătate fizic, pe jumătate moral; oricum, magicianul nu are de-a face cu o persoană. Este chiar opusul personalităţii zeului, căreia religia îi acordă cea mai mare eficacitate. Dacă veţi fi de acord că inteligenţa primitivă crede că percepe în jurul ei, în fenomene şi în întîmplări, mai curînd elemente de personalitate decît personalităţi complete, atunci religia, aşa cum o înţelegem noi, va sfîrşi prin a consolida aceste elemente pînă la a le converti în persoane, în vreme ce magia le presupune a fi degradate şi oarecum dizolvate într-o lume materială ce le-a putut capta eficacitatea. Magie şi religie se despart deci pornind de la o origine comună şi nu poate fi vorba despre naşterea religiei din magie: căci ele sînt contemporane. Înţelegem, de altfel, că fiecare dintre ele continuă a o perturba pe cealaltă, că din magie ceva subzistă în religie şi, mai ales, că religia se află în magie. Ştiut este că magicianul operează cîteodată prin intermediul spiritelor, adică al fiinţelor relativ individualizate, dar care nu posedă personalitatea completă, nici demnitatea eminentă a zeilor. De altă parte, incantaţia poate participa deodată atît la rugăciune, cît şi la poruncă.

Multă vreme, istoria religiilor a considerat drept primitivă, deci explicativă pentru toate celelalte, credinţa în spirite. Cum fiecare dintre noi îşi are propriu-i suflet, esenţă mai subtilă decît cea a corpului, la fel, în întreaga natură, fiece lucru va fi

animat: orice lucru va duce cu sine umbra unei entități vag spirituale. O dată puse în lume spiritele, omenirea ar fi trecut de la credință, la adorație. Ar exista deci o filosofie naturală, animismul, din care s-ar fi născut religia. Se pare că o altă ipoteză vine astăzi să ia locul celei precedente. Într-o fază „preanimistă" sau „animistă", omenirea și-ar fi reprezentat o forță impersonală de tipul polinezianului „mana", răspîndită în toate, inegal distribuit între părți ; ea nu ar fi ajuns decît mult mai tîrziu la spirite. Dacă analizele noastre sînt exacte, la început nu au fost concepute nici o forță impersonală, nici spirite deja individualizate. Ci au fost pur și simplu împrumutate lucrurilor și întîmplărilor intențiile omului, ca și cum natura ar fi avut peste tot ochi cu care ar urmări mereu omul. Ne putem da seama că aceasta este o dispoziție originară, observînd, de exemplu, cum un șoc brusc trezește omul primitiv ce somnolează în străfundurile fiecăruia dintre noi. Avem atunci simțămîntul unei *prezențe eficiente*. Este lipsită de importanță natura acestei prezențe, esențială este eficacitatea ei. Se poate ca intenția ce ne vizează să nu fie întotdeauna bună, dar de vreme ce se ocupă de noi, înseamnă cel puțin că avem o anumită însemnătate în univers. Iată ce ne spune experiența. Dar *a priori*, era deja puțin verosimil ca omenirea să fi început prin teorii zadarnice, oricare ar fi fost acelea. Nu vom înceta de a repeta: înainte de a filosofa, trebuie să trăim; dispozițiile și convingerile originare nu pot decurge decît dintr-o necesitate vitală. A lega religia de un sistem de idei, de o logică ori de o „prelogică", înseamnă a face din strămoșii noștri cei mai îndepărtați intelectuali, ba chiar intelectuali de felul cărora ar trebui să se afle mai mulți printre noi, căci vedem astăzi deseori cum frumoasele teorii se sting în fața pasiunii și interesului, nevalorînd decît în clipele dedicate speculației, în vreme ce în timpurile de odinioară întreaga viață depindea de religie. Adevărul este că religia, coextensivă speciei noastre, trebuie să fie intim legată de structura omului. Tocmai am alăturat religia

unei experiențe fundamentale ; dar experiența însăși este presimțită înainte de a fi realizată ca atare, deși va fi mult mai bine explicată după ce vom fi trecut prin ea. Pentru aceasta, este suficient să situăm din nou omul în ansamblul viețuitoarelor, iar psihologia – în biologie. Să considerăm un alt animal decît omul. Va crede el că lumea este făcută pentru el? Desigur că nu, pentru că el nu reprezintă lumea, și, de altfel, nu are nici un chef să țească speculații. Dar cum el nu vede sau, în orice caz, nu privește decît înspre cele ce-i pot satisface necesitățile, cum lucrurile nu există pentru el decît în măsura în care se poate folosi de ele, se comportă în mod evident ca și cum totul ar fi fost ordonat în natură pentru binele lui și în interesul speciei sale. Aceasta este convingerea lui trăită ca atare: ea îl susține și se confundă cu efortul lui de a trăi. Imaginați-vă că ar apare în acest context, reflecția: convingerea respectivă va dispare, omul se va percepe și se va gîndi pe sine drept punct pierdut în infinitatea universului. Se va simți rătăcit, dacă efortul de a trăi nu va proiecta imediat în planul inteligenței, chiar în locul pe care ar fi urmat să-l ocupe această percepție și acest gînd, imaginea antagonică a unei conversiuni a lucrurilor, a întîmplărilor, înspre om: binevoitoare sau nu, o intenție a celor înconjurătoare îl va urma peste tot, așa cum, în clipele cînd el fuge, luna pare că aleargă alături de el. Dacă este bună, omul se va odihni încrezător lîngă ea; dacă îi va fi ostilă, el va încerca să-i întoarcă efectul. Dar în orice mod ar proceda, el se va simți luat în considerare. Nici o teorie, nici urmă de arbitrar. Convingerea se impune pentru că nu are în ea nimic filosofic, ci aparține ordinii vitale.

Dacă de altfel se va scinda și va evolua în două direcții diferite, anume spre credința în spiritele deja individualizate și spre ideea unei esențe impersonale, ruptura nu se datorează unor rațiuni de ordin teoretic: căci acestea cheamă controversa, admit îndoiala, suscită doctrine ce pot influența conduite, dar nu se amestecă în toate incidentele existenței și nu pot în nici

un fel deveni ordonatoare ale întregii vieţi. Adevărul este că, odată instalată în voinţă, convingerea va fi împinsă de viaţă în acele direcţii pe care ea le va afla deschise ori care se pot deschide efortului ei, în punctele cu o rezistenţă mai slabă. Intenţia pe care convingerea o simte prezentă va fi utilizată de ea prin toate mijloacele, fie considerînd-o în ceea ce cuprinde ea mai eficient din punct de vedere fizic, exagerîndu-i chiar aspectul material şi încercînd s-o stăpînească prin forţă ; fie abordînd-o sub aspect moral, împingînd-o, din contra, în sensul personalităţii, încercînd s-o cîştige prin rugăciune. O concepţie asemenea celei despre „mana", precum şi sărăcirea ori materializarea credinţei originare, decurg deci din exigenţele unei magii eficiente. Iar nevoia de a obţine favoruri a determinat apariţia într-o direcţie inversă, dar din aceeaşi credinţă originară, a spiritelor şi a zeilor. Nici impersonalul nu a evoluat înspre personal, nici personalităţile pure n-au fost cele iniţial puse în lume. Ci, din ceva intermediar, făcut pentru a susţine voinţa mai curînd decît pentru a lumina inteligenţa, s-au născut, prin disociere, orientate către adînc şi, respectiv, către înalt, forţele pe care se sprijină magia şi zeii spre care se înalţă rugile.

Am explicat deja primul punct. Vom mai avea multe de analizat dacă vom voi să ne extindem şi asupra celui de-al doilea. Ascensiunea gradată a religiei înspre zeii a căror personalitate este din ce în ce mai bine marcată, care întreţin între ei raporturi din ce în ce mai bine definite, ori care tind să se cuprindă într-o divinitate unică, corespunde primului dintre cele două mari progrese ale umanităţii în sensul civilizaţiei. Ascensiunea s-a continuat pînă în ziua în care spiritul religios s-a întors dinspre în afară, înspre înlăuntru, dinspre static înspre dinamic, o conversiune analogă celei săvîrşite de inteligenţa pură, cînd va trece de la mărimile finite la calculul diferenţial. Această ultimă schimbare a fost neîndoielnic decisivă; au devenit posibile transformările indivizilor, de felul acelora care au dat speciile succesive în lumea organizată. Progresul s-a putut constitui pentru totdeauna drept creare de calităţi noi, nu doar simplă creştere pe orizontală; căci, în loc de a profita doar de viaţă, pe loc, chiar în punctele în care ne-am oprit, acum vom continua mişcarea vitală. Despre această religie interioară vom vorbi în capitolul următor. Vom vedea că ea susţine omul tocmai prin mişcarea pe care tot ea i-a imprimat-o, înlocuind-o în elanul creator; iar omul nu-şi va mai afla sprijin în reprezentările imaginative care susţineau activităţile în starea de imobilitate. Dar vom vedea că şi dinamismul religios are nevoie de religia statică pentru a se exprima, pentru a se răspîndi. Înţelegem de ce aceasta deţine primul loc în cadrul istoriei religiilor. Încă o dată, nu sîntem nevoiţi s-o urmărim în imensa varietate a manifestărilor ei. Va fi suficient să-i indicăm principalele manifestări şi să aflăm mecanismul ascuns al înlănţuirii lor.

Vom lua ca punct de pornire ideea că există intenţii inerente lucrurilor: şi imediat ajungem la a ne reprezenta spiritele. Acestea sînt entităţile vagi care populează, de exemplu, izvoarele, fluviile, fîntînile. Fiecare spirit este legat de locul în care se manifestă. Prin aceasta se deosebeşte deja de divinitatea propriu-zisă care va şti să se distribuie, fără să se împartă, între locuri diferite şi să stăpînească tot ce aparţine unui singur gen. Divinitatea va purta un nume; îşi va avea propriul chip, o personalitate bine marcată, în vreme ce miile de spirite ale pădurilor ori ale izvoarelor sînt exemplare ale aceluiaşi model, putînd cel mult să rostească alături de Horaţiu: *Nos numerus sumus*. Mai tîrziu, cînd religia se va fi înălţat înspre aceste impunătoare personaje care sînt zeii, ea va putea concepe spiritele după imaginea lor. Ele vor fi deci zeii inferiori şi vor apare ca şi cum ar fi fost dintotdeauna astfel. Dar nu au ajuns zei inferiori decît printr-un efort retroactiv. A trebuit să treacă un anumit timp, la greci de exemplu, pentru ca spiritul izvorului să devină o graţioasă nimfă, iar cel al pădurii, o driadă. În chip primitiv, spiritul izvorului n-a putut fi altul decît izvorul însuşi,

în măsura în care era binefăcător pentru om. Mai precis, era chiar acţiunea binefăcătoare, în ceea ce are permanent în ea. Ne-am înşela dacă am crede că aflăm aici o idee abstractă, adică abstrasă din lucruri printr-un efort intelectual, anume reprezentarea actului şi a continuităţii lui. Căci nu este decît un dat imediat al simţurilor. Filosofia şi limbajul nostru propun mai întîi substanţa, o înconjoară de atribute, şi extrag apoi din ea actele, asemenea emanaţiilor. Dar niciodată nu vom fi repetat îndeajuns: se întîmplă ca acţiunea să fie dată mai întîi şi să-şi fie suficientă sieşi, mai ales în acele cazuri cînd ea interesează în mod particular omul. Astfel este actul de a da apă de băut: îl putem localiza într-un lucru, mai apoi într-o persoană; însă îşi are propria-i existenţă, independentă. Şi cum el se continuă indefinit, însăşi persistenţa lui îl va erija în spirit animator al izvorului sau al pădurii, în timp ce izvorul, izolat de funcţia lui, va trece cu atît mai mult înspre starea de simplu lucru. Este adevărat că sufletele morţilor vin firesc în întîmpinarea spiritelor: detaşate de corp, ele n-au renunţat întru totul la personalitatea lor. Amestecîndu-se cu spiritele, ele le influenţează în mod necesar şi le pregătesc, prin nuanţa cu care le impregnează, să devină persoane. Astfel, pe căi diferite însă convergente, spiritele se vor rîndui pe calea ce duce către personalitatea completă. Dar în forma lor elementară iniţială, ele răspundeau unei nevoi atît de naturale încît nu trebuie să ne surprindă dacă credinţa în spirite se regăseşte în adîncul tuturor religiilor vechi. Aminteam rolul pe care l-a avut la greci: după ce a servit drept religie primitivă, atîta cît putem judeca după mărturiile rămase de la civilizaţia miceniană, credinţa în spirite s-a păstrat ca religie populară. Aceasta a fost şi esenţa religiei romane, chiar şi după ce s-a făcut un important loc marilor divinităţi, de altminteri aduse din Grecia. *Lar familiaris*, considerat spirit al casei, şi-a păstrat întotdeauna aceeaşi importanţă. La romani, ca şi la greci, zeiţa numită Hestia sau Vesta trebuie să fi fost mai întîi flacăra sobei considerată prin prisma funcţiei

ei: adică sub aspectul intenţiei ei binefăcătoare. Dar să părăsim antichitatea clasică, să ne îndreptăm spre India, China ori Japonia; peste tot vom regăsi credinţa în spirite. Ne putem asigura că şi astăzi ea constituie esenţialul religiei chinezilor, împreună cu cultul strămoşilor, de altfel foarte apropiat ei. Şi pentru că este universală, nu ne-a fost greu să ne convingem că este originară. Să constatăm cel puţin că nu este departe de origine, şi că spiritul uman trece în mod natural prin treapta aceasta a credinţei în spirite, înainte de a ajunge la adorarea zeilor.

De altfel el s-ar putea opri şi la o etapă intermediară. Dorim să vorbim în continuare despre cultul animalelor, atît de răspîndit la omenirea de odinioară, considerat de unii mai firesc chiar decît adorarea zeilor cu chip omenesc. Îl vedem păstrîndu-se viu şi tenace chiar şi acolo unde omul îşi reprezintă deja zeii după chipul şi asemănarea lui. Astfel, în Egiptul antic s-a păstrat pînă la sfîrşituri; uneori, zeul ivit dintr-o formă animală refuză să o părăsească de tot, iar trupului lui de om i se va adăuga un cap de animal. Astăzi sîntem surprinşi de asemenea fapte, mai ales că, în ochii noştri, omul a căpătat o demnitate eminentă. Îl caracterizăm prin inteligenţă, ştim că nu există superioritate pe care să nu ne-o poată acorda inteligenţa, nici inferioritate pe care ea să nu ştie să o compenseze. Nu la fel se întîmpla în vremurile cînd inteligenţa nu adusese încă dovada puterilor ei. Invenţiile îi erau prea rare pentru a fi apărut puterea ei nedefinită de a inventa. Armele şi uneltele pe care ea le procura omului suportau greu comparaţia cu cele deţinute de animal de la natură. Reflecţia însăşi, care este secretul puterii inteligenţei, avea efectul unei slăbiciuni, căci ea este sursa nehotărîrii, în timp ce reacţia animalului, cea propriu-zis instinctivă, este imediată şi sigură. Toate, pînă şi incapacitatea de a vorbi, au cîntărit greu în favoarea animalului, aureolîndu-l cu mister. Tăcerea lui putea trece şi drept dispreţ, ca şi cum ar fi avut şi altceva mai bun de făcut decît să intre în vorbă cu omul. Toate acestea explică de ce omenirii nu i-a

repugnat cultul animalelor. Dar de ce a apărut cultul? Să remarcăm că animalul este adorat în virtutea unei proprietăți caracteristice. În Egiptul antic, taurul reprezenta puterea de luptă; leoaica – era nimicirea; vulturul, atît de grijuliu cu puii lui, – maternitatea. Or, nu vom înțelege în nici un fel cum a devenit animalul obiectul unui cult după ce omul începuse deja să creadă în spirite. Dar dacă nu ființelor, dacă nu acțiunilor binefăcătoare sau răufăcătoare privite ca permanente, s-a adresat omul mai întîi, este firesc ca, după ce va fi dobîndit o serie de acțiuni, să dorească să-și aproprieze calitățile lor. Iar calitățile acestea se prezentau în stare pură la animal, a cărui activitate este simplă, dintr-o bucată, aparent orientată într-o singură direcție. Adorarea animalului n-a fost deci religia primitivului; dar, de aici pornind, exista posibilitatea de a alege între cultul spiritelor și cel al animalelor.

În timp ce natura animalului părea a se fi concentrat într-o calitate unică, s-ar spune că individualitatea lui s-a dizolvat într-un gen. A recunoaște un om înseamnă a-l distinge de ceilalți oameni; dar a recunoaște un animal înseamnă, de obicei, a identifica specia căruia îi aparține. Acestea ne sînt interesele, într-un caz și în celălalt. Rezultă că percepția noastră sesizează în primul caz trăsăturile individuale, pierzîndu-le în cel de-al doilea. Oricît ar fi de concret și de individual un animal, el apare în mod esențial ca o calitate, ca un gen. Dintre aceste două aparențe, prima explică în mare parte cultul animalelor. Cea de-a doua ne va ajuta să înțelegem mai bine, credem noi, această faptă singulară care este totemismul. Nu vom studia totemismul în această lucrare; și totuși, nu putem să nu spunem măcar cîteva cuvinte, căci dacă totemismul nu ține de zoolatrie, el presupune cel puțin considerarea de către om, cu o deferență nu fără nici o asemănare cu religia, a unei specii animale, uneori vegetale, iar alteori a unui simplu obiect neînsuflețit. Să ne gîndim la situația cea mai frecventă: este vorba de un animal, șobolanul sau cangurul, de exemplu, care servește drept „totem", adică patron al unui clan întreg. Uimitor este că membrii clanului se declară una cu el: ei *sînt* șobolani, ei *sînt* canguri. E drept, rămîne de știut în ce sens se consideră a fi astfel. A trage imediat concluzia existenței unei logici speciale, proprie „primitivului", eliberată din lanțul principiului contradicției, ar însemna să fim puțin cam prea expeditivi. Verbul nostru *a fi* are semnificații greu de definit chiar și pentru noi, oricît de civilizați am fi; cum să reconstituim sensul pe care primitivul îl atribuie într-un astfel de context unui cuvînt analog, chiar dacă el ne furnizează cîteva explicații? Explicațiile acestea n-ar fi precise decît dacă primitivul ar fi fost filosof, și atunci ar fi trebuit să cunoaștem toate subtilitățile limbajului lui pentru a le putea înțelege. Să ne imaginăm judecata pe care, la rîndul său, primitivul ar putea să și-o formuleze asupră-ne, asupra facultăților noastre de observație și de raționare, asupra bunului nostru simț, dacă ar fi știut că cel mai mare dintre moraliștii noștri a spus: „omul *este* o trestie gînditoare!" Conversează primitivul cu totemul lui? Îl tratează ca pe un om? Ne întoarcem întotdeauna în următorul punct: pentru a ști ce se întîmplă în spiritul unui primitiv, și chiar al unui civilizat, nu trebuie să considerăm atît ceea ce spune cît ceea ce face. Și acum, dacă primitivul nu se identifică cu totemul lui, înseamnă că-l consideră drept emblemă? Ar însemna să mergem deja prea departe, în sens opus: chiar dacă totemismul nu stă la baza organizării politice a non-civilizatului, așa cum scria Durkheim, ocupă totuși un loc prea mare în existența lor pentru a vedea în el o simplă modalitate de a desemna clanul. Adevărul trebuie să se afle undeva între cele două soluții extreme. Fie deci, cu titlu de ipoteză, interpretarea spre care vom fi conduși de către principiile noastre. Că un clan este numit după cutare ori cutare animal, nu ne folosește la nimic ; însă că două clanuri aparținînd aceluiași trib trebuie în mod necesar să fie două animale diferite, este deja mult mai instructiv. Să presupunem că am dorit să evidențiem faptul că ambele clanuri constituie două specii,

în sensul biologic al cuvîntului: dar cum ne vom descurca, întrucît limbajul nu era încă impregnat cu nuanțe filosofice și științifice? Trăsăturile individuale ale unui animal nu atrăgeau atenția căci, spunem noi, animalul era perceput cu greu. Pentru a exprima faptul că două clanuri alcătuiesc două specii diferite vom da atunci unui clan numele unui animal, iar celuilalt clan numele celuilalt animal. Fiecare dintre aceste nume, considerate separat, nu erau decît o denumire; împreună, echivalează cu o afirmație. Ei spun într-adevăr că cele două clanuri sînt *de sînge diferit*. Dar de ce spun acest lucru? Dacă totemismul se regăsește, așa cum s-a spus, în diverse regiuni ale globului, în societăți ce n-au putut comunica între ele, înseamnă că trebuie să fi răspuns unei necesități comune acestor societăți, unei exigențe vitale. Întîmplător, știm că acele clanuri în care se împarte un trib sînt de obicei exogame; cu alte cuvinte, căsătoriile se încheie între membrii unor clanuri diferite, nu și între indivizi aparținînd aceluiași clan. Multă vreme s-a crezut că aceasta a fost o lege generală, că totemismul ar fi presupus întotdeauna exogamia. Să presupunem că așa a și fost la începuturi, dar că ulterior exogamia a fost abandonată în multe situații. Se observă ușor interesul naturii de a împiedica membrii unui trib să se căsătorească cu regularitate între ei, ca nu cumva uniunile în această societate închisă să sfîrșească prin a fi contractate între rude apropiate: căci astfel rasa ar degenera repede. Un instinct acoperit de obișnuințe variate, îndată ce și-a pierdut utilitatea, va duce tribul înspre scindarea în clanuri în interiorul cărora căsătoria va fi interzisă. Instinctul acesta își va atinge scopurile, acționînd astfel încît membrii clanului să ajungă să se simtă înrudiți și să se considere, din contra, extrem de străini față de membrii altor clanuri. Căci *modus operandi* al respectivului instinct, pe care-l putem observa de altfel și la noi, constă în diminuarea atracției sexuale între bărbații și femeile ce locuiesc împreună sau care se știu înrudiți între ei[12]. Și atunci cum se vor încredința pe ei înșiși membrii a două clanuri diferite, cum vor exprima ei faptul că nu sînt de același sînge? Se vor obișnui să spună că nu aparțin aceleiași specii. Deci cînd declarau că reprezintă două specii animale diferite, nu puneau accent pe respectivul animal, ci pe dualitatea lor. Cel puțin așa trebuie să se fi petrecut la începuturi[13]. De altfel, recunoaștem că ne mișcăm în zona ambiguă a probabilului, asta pentru a nu spune a posibilului. Am voit doar să încercăm să aplicăm unei probleme extrem de controversate o metodă ce ni s-a părut a fi îndeobște cea mai sigură. Pornind de la o necesitate biologică, în ființa vie căutăm necesitatea corespunzătoare. Dacă necesitatea nu creează un instinct real și activ, suscită totuși, prin intermediul a ceea ce am putea numi instinct virtual sau latent, o reprezentare imaginativă care va determina conduita în felul în care ar fi determinat-o instinctul. O astfel de reprezentare va sta la baza totemismului.

Să închidem, dar, această paranteză, deschisă pentru a spune cîte ceva despre un obiect ce ar fi meritat, poate, mai mult. Să ne întoarcem însă acolo unde rămăseserăm, la spirite. Credem că, pentru a putea pătrunde la esența însăși a religiei și pentru a putea înțelege istoria omenirii, ar trebui să trecem cît de repede de la religia statică și exterioară la care ne-am referit pînă acum, la această religie dinamică, interioară, despre care vom trata în următorul capitol. Prima era sortită să îndepărteze pericolele pe care inteligența le-ar fi putut răspîndi în calea omului; era de natură infra-intelectuală. Să adăugăm că era naturală, întrucît specia umană marchează o anumită etapă în evoluția vitală: acolo s-a oprit, la un moment anume, mișcarea înspre înainte. Prin urmare, omul a fost considerat global, cu tot cu inteligență, precum și cu pericolele pe care inteligența le putea născoci, dar și împreună cu funcția fabulatorie ce trebuia să preîntîmpine posibilele obstacole. Magie și animism elementar au apărut în bloc, răspunzînd exact nevoilor individului și ale societății, amîndouă fiind limitate în ambiția lor, așa cum a dispus natura. Ulterior, grație unui efort ce ar fi putut să

nu se producă, omul s-a smuls din rotirea lui dezordonată pe loc; şi s-a inserat din nou în curentul evolutiv, prelungindu-l. Aceasta a fost religia dinamică, unită, desigur, unei intelectualităţi superioare, dar distinctă de ea. Prima formă de religie era infra-intelectuală, şi ştim deja care îi sînt motivaţiile. Cea de-a doua, din motive pe care le vom dezvolta ulterior, a fost supra-intelectuală. Punîndu-le în imediată opoziţie, le vom înţelege mult mai bine. Esenţiale sînt, în fond, doar aceste două forme pure, aceste două religii extreme. Formele intermediare, dezvoltate în interiorul civilizaţiilor antice, nu vor putea decît să inducă în eroare filosoful religiilor, dacă acesta va crede, pe urmele lor, că trecerea de la o extremitate la alta s-a făcut printr-o desăvîrşire treptată. Eroarea este însă firească şi se explică prin aceea că religia statică şi-a supravieţuit în parte sieşi în chiar interiorul religiei dinamice. Dar formele intermediare au ocupat un atît de important loc în istoria cunoscută a omenirii, încît sîntem nevoiţi să zăbovim mai mult asupra lor. În ceea ce ne priveşte, nu vedem nimic absolut nou în interiorul formelor intermediare, nimic comparabil religiei dinamice, nimic în afara variaţiunilor pe aceleaşi două teme, a animismului elementar şi, respectiv, magiei; de altfel, credinţa în spirite a rămas întotdeauna esenţa religiei populare. Dar din facultatea fabulatorie, care a elaborat această religie populară, va decurge, printr-o dezvoltare ulterioară, o întreagă mitologie în jurul căreia s-a creat o literatură, o artă, instituţii, pe scurt, întreg esenţialul civilizaţiei antice. Să vorbim deci despre mitologie fără a pierde niciodată din vedere ceea ce a constituit iniţial punctul de pornire, ceea ce întrezărim încă, în transparenţă, prin întreg ansamblul de mituri.

Poate că tranziţia de la spirite la zei este insensibilă, dar diferenţa este totuşi uimitoare. Zeul este o persoană. El are un caracter, îşi are propriile lui calităţi şi defecte. Poartă un nume, întreţine relaţii diferite cu ceilalţi zei. Exercită funcţii importante şi, mai ales, este singurul îndreptăţit să exercite acele funcţii.

Din contra, există mii de spirite diferite, răspîndite pe întreaga suprafaţă a unui spaţiu geografic, care îndeplinesc o aceeaşi muncă; şi sînt numite cu un acelaşi nume iar numele acesta putea fi, în anumite situaţii, defectiv de singular: *manii* şi *penaţii,* pentru a nu aminti decît un singur exemplu, sînt cuvinte latine de neaflat la singular. Dacă reprezentarea religioasă cu adevărat originară este aceea a unei „prezenţe eficiente", mai curînd a unui act decît a unei fiinţe sau a unui lucru, atunci credinţa în spirite se situează foarte aproape de origini. Zeii nu vor apare decît mai tîrziu, cînd substanţialitatea pură şi simplă a spiritelor se va înălţa, la cîteva dintre ele, pînă la pragul personalităţii. Aceşti zei se vor suprapune spiritelor, dar nu le vor înlocui. Cultul spiritelor se menţine, aşa cum spuneam, ca esenţă a religiei populare. Cei cîţiva luminaţi ai unei naţii vor prefera mai curînd zeii, deci putem spune că drumul înspre politeism este un progres către civilizaţie.

Inutil să încercăm să aflăm ritmul sau legea mersului către politeism. Căci este capriciul însuşi. Din mulţimea spiritelor vedem ivindu-se o divinitate locală, modestă la început, care va creşte odată cu cetatea, şi în cele din urmă va fi adoptată de întreaga naţiune. Dar la fel de posibile sînt şi alte tipuri de evoluţie. De altfel, rareori evoluţia ajunge în cele din urmă la o stare definitivă. Oricît de elevat ar fi zeul, divinitatea lui nu implică în nici un fel imuabilitatea. Ba chiar, din contra, cel mai mult s-au schimbat tocmai zeii principali ai religiilor antice, îmbogăţindu-se cu atribute noi prin înglobarea diferitor alţi zei, sporindu-şi substanţa. Astfel, la egipteni, zeul solar Râ, iniţial obiectul adoraţiei supreme, atrage spre sine alte divinităţi şi le asimilează ori se spijină pe ele, amestecîndu-şi substanţa cu cea a importantului zeu al Tebei, Amon, formîndu-se Amon-Râ. La fel, Marduk, zeul Babilonului, îşi însuşeşte atributele lui Bel, marele zeu al Nippurului. Iar puternica zeiţă Iştar topeşte în sine mai mulţi zei asirieni. Dar nici o evoluţie nu este mai bogată decît cea a lui Zeus, zeul stăpînitor al

grecilor. După ce începuse prin a fi adorat pe piscurile munţilor, drept cel care ţine ploaia şi norii şi fulgerele, el adaugă funcţiei iniţiale, meteorologice, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, atribuţii sociale, care vor căpăta o complexitate crescîndă. Şi Zeus sfîrşeşte prin a fi cel care domneşte deasupra tuturor grupurilor umane, de la familie pînă la stat. Era necesar ca numelui său să-i fie adăugate cele mai variate epitete, marcîndu-se astfel toate direcţiile în care-şi desfăşura activitatea: era numit Xenios, cînd veghea la respectarea datoriilor ospitalităţii, Horkios – cînd asista jurămintele, Hikesios – cînd îi proteja pe cei care-l implorau, Genethlios – cînd era invocat întru buna săvîrşire a unei căsătorii etc. În general, evoluţia este lentă şi naturală; dar ea poate fi şi rapidă şi se poate realiza artificial chiar în faţa adoratorilor zeului. Divinităţile Olimpului datează din vremurile poemelor homerice, care nu le-au creat ca atare, ci le-au dat forma şi atribuţiile pe care le cunoaştem, le-au coordonat, orînduindu-le în jurul lui Zeus, şi procedînd de astă dată mai curînd prin simplificare decît prin complicare. Ele au fost acceptate de către greci, care cunoşteau totuşi circumstanţele şi data aproximativă a zămislirii lor. Dar nu era deloc necesar geniul poeţilor, căci un simplu decret al prinţului putea face şi desface zei. Fără a intra în amănunte în ceea ce priveşte aceste intervenţii, să amintim doar pe cea mai radicală dintre ele, cea a faraonului ce şi-a luat numele de Iknaton: el a suprimat toţi zeii Egiptului în favoarea unuia dintre ei, reuşind să impună şi să menţină pînă la moartea sa genul acesta de monoteism. De altfel, este cunoscut că faraonii erau ei înşişi asociaţi divinităţii. Din cele mai vechi timpuri ei s-au numit „fiii lui Râ". Şi tradiţia egipteană ce consideră suveranul drept zeu se va continua şi sub Ptolemei. Sfera ei de acţiune nu era doar Egiptul. O aflăm şi în Siria, sub Seleucizi, în China şi în Japonia, acolo unde, în timpul vieţii, împăratul se bucură de onoruri divine iar după moarte este zeificat, şi la Roma chiar, unde Senatul divinizează pe Iulius Cezar, pentru ca, în cele din urmă, Augustus, Claudius, Vespasian, Titus, Nerva, în fine, toţi împăraţii, să fie trecuţi în rîndurile zeilor. Nu în toate părţile lumii adorarea suveranului este practicată cu o egală seriozitate. De exemplu, este o mare diferenţă între divinitatea unui împărat roman şi cea a unui faraon. Cea din urmă este îndeaproape înrudită cu divinitatea conducătorului societăţilor primitive: este, poate, legată de ideea unui fluid special sau a unei puteri magice obţinute de suveran; cea dintîi însă, a fost conferită lui Cezar ca materializare a unei simple linguşeli şi a fost folosită mai apoi de Augustus drept *instrumentum regni*. Cu toate acestea, semi-scepticismul amestecat cu adorarea împăraţilor, a rămas, la Roma, apanajul spiritelor cultivate; acesta nu s-a extins şi asupra poporului, şi nici într-un caz nu a atins locuitorii provinciilor. Fapt este că zeii antichităţii se puteau naşte, muri, transforma după bunul plac al oamenilor şi în funcţie de diverse circumstanţe, credinţa păgînismului făcînd dovada unei nelimitate complezenţe.

Tocmai întrucît capriciul oamenilor şi hazardul circumstanţelor au avut un loc atît de important în geneza lor, zeii nu se pretează unor clasificări riguroase. Cel mult, putem desluşi cîteva mari direcţii ale fanteziei mitologice; dar trebuie să menţionăm că nici una dintre aceste orientări nu a fost urmată cu regularitate. Cum omul îşi făcea zeii de cele mai multe ori pentru a-i folosi, este firesc ca acestora să le fie atribuite funcţii, ideea de funcţie fiind, de altfel, predominantă în cele mai multe dintre cazuri. Aşa s-a întîmplat la Roma. Putem spune chiar că specializarea zeilor este caracteristica religiei romane. Pentru însămînţat, exista Saturn, la înflorirea pomilor fructiferi se rugau zeiţei Flora, Pomona veghea asupra coacerii roadelor. Ianus păzea poarta, iar Vesta – căminul. Decît să atribuie aceluiaşi zeu funcţii multiple, înrudite între ele, religia romană a preferat să-şi clădească zei deosebiţi, deşi li se dădea acelaşi nume, căruia i se adăugau calificative diferite. Astfel, aflăm o Venus Victrix, o Venus Felix, o Venus Genetrix. Jupiter însuşi

era Fulgur, Feretrius, Stator, Victor, Optimus maximus; şi erau divinităţi independente pînă într-un anume punct. Ele jalonau calea între acel Jupiter care trimite ploaia sau vremea frumoasă, şi celălalt Jupiter, care apăra Statul în timp de pace şi-n vreme de război. Aceeaşi tendinţă se regăseşte, în grade diferite, peste tot în lume. De cînd omul cultivă pămîntul, există şi zei care se interesează de recoltă, care răspîndesc căldura, care asigură succesiunea regulată a anotimpurilor. Funcţiile agricole trebuie să fi caracterizat cîţiva dintre cei mai vechi zei, măcar că vor fi fost pierdute din vedere în cazul în care evoluţia zeului va fi făcut din el o personalitate complexă, avînd în spate o lungă istorie. Astfel, Osiris, cea mai complexă figură a panteonului egiptean, se pare c-ar fi fost la începuturi zeul vegetaţiei. Tot aceasta a fost şi funcţia cuvenită de drept zeului Adonis al grecilor, în vremurile lui iniţiale. O aceeaşi funcţie avea şi Nisaba, în Babilon, ea domnind asupra cerealelor înainte de a deveni mai apoi zeiţa ştiinţei. Printre divinităţile de prim rang ale Indiei figurau Indra şi Agni. Lui Indra, omul datora ploaia şi furtunile care ajută pămîntului, iar lui Agni – focul şi apărarea vetrei familiei; şi aici, diversitatea funcţiilor este însoţită de o diferenţiere a caracterului, Indra distingîndu-se prin forţă, Agni – prin înţelepciune. Funcţia cea mai înaltă o deţinea Varuna, cel care stăpînea ordinea universală. Regăsim şi în religia Shinto, în Japonia, figura zeiţei Pămîntului, a recoltelor, a zeiţelor ce veghează asupra munţilor, arborilor etc. Dar nici o divinitate de felul acesta nu are o personalitate mai pronunţată şi mai complexă decît Demetra a grecilor, şi ea zeiţă a pămîntului şi a recoltelor, dar şi zeiţă a morţilor, cărora le asigură un spaţiu de locuit; tot ea este cea care veghează, sub numele de Thesmophoros, asupra vieţii familiei şi asupra vieţii sociale. Aceasta este cea mai marcantă dintre tendinţele fanteziei creatoare de zei.

Dar, atribuindu-le funcţii, ea le atribuie totodată şi o suveranitate ce capătă în chip firesc forma teritorială. Zeii sînt

obligaţi să-şi împartă universul. După poeţii vedici, diversele zone de influenţă ale zeilor sînt cerul, pămîntul şi atmosfera intermediară. În cosmologia babiloniană, cerul este regatul lui Anu, iar pămîntul – cel al lui Bel; Ea locuieşte în străfundul mărilor. Grecii împart lumea între Zeus, zeu al cerului, Poseidon, zeu al mărilor, şi Hades, căruia îi aparţine regatul infernului. Or, acestea sînt domenii delimitate de natura însăşi. Dar la fel de bine delimitate sînt şi astrele; ele sînt individualizate prin forma lor, precum şi prin mişcările lor, ce par a depinde doar de ele însele; una dintre ele împarte viaţa jos, pe pămînt. Ceea ce nu înseamnă că şi celelalte, deşi nu au aceeaşi putere, n-ar avea o aceeaşi natură. Deci şi ele au toate cele necesare pentru a fi considerate zei. În Asiria, credinţa în divinitatea astrelor a îmbrăcat cea mai sistematică formă a sa. Dar adorarea soarelui, precum şi a cerului, se regăseşte aproape peste tot: în religia Shinto a Japoniei, acolo unde zeiţa Soarelui s-a erijat în stăpînă alături, dar mai jos decît ea, de un zeu al lunii şi un zeu al stelelor; în religia egipteană primitivă, pentru care luna şi cerul trec drept zei, alături de soarele care-i domină; în religia vedică, unde Mitra (identic iranianului Mithra, o divinitate solară) prezintă atribute ce convin unui zeu al soarelui ori al luminii; în vechea religie chineză, unde soarele este un zeu personal; în fine, la grecii înşişi, pentru care cel mai vechi zeu este Helios. În general, la popoarele indo-germanice, cerul a fost obiectul unui cult aparte. Sub numele de Dyaus, Zeus, Jupiter, Ziu, este zeu comun indienilor vedici, grecilor, romanilor şi teutonilor, deşi numai la greci şi la romani a fost considerat stăpîn al zeilor, aşa cum divinitatea celestă a mongolilor domneşte asupra zeilor Chinei. În special aici se poate observa tendinţa celor mai vechi dintre zei, primitiv însărcinaţi cu îndatoriri în întregime materiale, de a se îmbogăţi cu atribute morale pe măsură ce înaintează în vîrstă. În Babilonul de Sud, soarele care vede totul a devenit păzitor al dreptului şi al justiţiei, primind numele de „judecător". Mitra al indienilor

este campion al adevărului şi al dreptăţii; de la el îşi primeşte cauza cea dreaptă, victoria. Şi Osiris egipteanul, cel care s-a confundat cu zeul solar, după ce iniţial a fost zeu al vegetaţiei, a sfîrşit prin a deveni marele judecător drept şi milos care domneşte asupra întinsului ţinut al morţilor.

Toţi zeii aceştia sînt alăturaţi lucrurilor. Dar mai există zei – adesea aceeaşi, dar consideraţi dintr-un alt punct de vedere –, care se definesc prin relaţiile lor cu persoane ori grupuri sociale. Putem considera drept zeu geniul sau demonul propriu unui individ? *Genius* roman era *numen*, nu *deus*; nu avea nici nume, nici trup; aproape se confunda cu acea „prezenţă eficientă", care am descoperit-o a fi drept ceea ce este primitiv şi esenţial într-o divinitate. *Lar familiaris*, cel care veghea asupra familiei, nu avea nici el personalitate. Dar cu cît grupul este mai important, cu atît are mai mult dreptul la un zeu veritabil. De exemplu, în Egipt, fiecare dintre aşezările primitive îşi avea cîte un protector divin. Zeii se deosebeau unii de alţii tocmai prin relaţiile lor cu cutare ori cutare comunitate: spunînd „Cel din Edfu", „Cel din Nekkeb", erau deja numiţi şi suficient de deosebiţi. Dar cel mai adesea este vorba despre divinităţi care preexistau grupului şi pe care grupul respectiv le-a adoptat mai apoi. Astfel s-a întîmplat chiar şi în Egipt cu Amon-Râ, zeul Tebei; la fel în Babilon, unde oraşul Ur avea drept zeiţă Luna, iar oraşul Uruk – planeta Venus. Şi în Grecia, unde Demetra se simţea acasă în Eleusis, Atena – pe Acropole, iar Artemis – în Arcadia. Şi nu de puţine ori interesele protectorilor şi ale protejaţilor erau legate, zeii cetăţii beneficiind şi ei de dezvoltarea acesteia. Războiul devenea o luptă între divinităţi rivale. Ele se puteau reconcilia, iar zeii poporului subjugat intrau atunci în panteonul învingătorului. Dar adevărul este că imperiul sau cetatea, pe o parte, şi zeii tutelari, pe cealaltă parte, formau o simbioză ambiguă, al cărui caracter trebuie să fi variat indefinit.

Oricum, doar pentru comoditatea noastră definim şi clasificăm astfel zeii din basme. Nici naşterea, nici transformarea lor n-a stat sub semnul vreunei legi: omenirea a dat mînă liberă instinctului de fabulaţie. Sigur că, lăsat în voia lui, instinctul nu ajunge prea departe; dar progresează vag cînd sîntem obişnuiţi să-l exercităm. În această privinţă, există o mare diferenţă între mitologiile diverselor popoare. Un exemplu al acestei opoziţii ni-l oferă antichitatea clasică: mitologia romană este săracă, cea a Greciei – supraabundentă. Zeii vechii Rome coincid cu funcţia cu care sînt investiţi, fiind astfel oarecum imobilizaţi. Abia dacă au un trup, vreau să spun o figură imaginabilă. De fapt, abia dacă sînt zei. Din contra, fiecare zeu al Greciei are fizionomia, caracterul şi istoria sa. El vine, pleacă, acţionează şi în afara exerciţiului funcţiei lui. Se povestesc multe despre aventurile zeilor, sînt descrise intervenţiile lor în problemele oamenilor. Zeii Greciei se pretează la toate fanteziile artistului şi poetului. Cu siguranţă că ar fi fost personaje de roman dacă n-ar fi fost înzestraţi cu o putere superioară celei omeneşti, şi cu privilegiul de a rupe, în anumite cazuri, regularitatea legilor naturii. Pe scurt, în primul caz funcţia fabulatorie a spiritului s-a oprit; în al doilea caz, ea şi-a urmat cursul. Dar rămîne întotdeauna o aceeaşi funcţie. La nevoie, şi va relua munca întreruptă. Acesta a fost efectul pătrunderii literaturii şi, în general, a ideilor de sorginte grecească în Roma. Este ştiut că romanii şi-au identificat o parte din zeii lor cu cei ai Eladei, conferindu-le astfel o personalitate mai pronunţată şi purtîndu-i dinspre repaos către mişcare.

Spuneam că, făcînd din această funcţie fabulatorie o varietate a imaginarului, ar însemna s-o definim greşit. Căci cuvîntul imaginar are mai curînd un sens negativ. Se numesc imaginative reprezentările concrete ce nu sînt nici percepţii, nici amintiri. Cum reprezentările acestea nu schiţează nici un obiect prezent, nici un lucru al trecutului, ele sînt laolaltă considerate în acelaşi mod de către simţul comun şi desemnate

în limbajul curent printr-un singur cuvînt. Dar acesta nu este un motiv pentru care psihologul să le grupeze în aceeaşi categorie sau să le atribuie o aceeaşi funcţie. Să lăsăm deci la o parte imaginaţia, care nu este decît un cuvînt, şi să urmărim una dintre facultăţile bine definite ale spiritului, cea de a crea personaje a căror istorie ne-o povestim noi, nouă înşine. La romancieri şi dramaturgi, funcţia aceasta capătă o intensitate aparte a vieţii. Şi printre ei mai aflăm unii cu adevărat obsedaţi de eroii lor, mai curînd aceştia fiind cei conduşi de eroii născociţi de ei, nu invers. Ba chiar se tem să scape de aceste personaje în clipa în care şi-au terminat piesa sau romanul. Şi nu sînt, în mod necesar, doar dintre aceia a căror operă are cea mai înaltă valoare; dar, mai curînd decît alţii, ei ne permit să înţelegem limpede existenţa, măcar la cîţiva dintre noi, a unei facultăţi speciale de halucinaţie voluntară. De fapt, o aflăm, în grade diferite, la toţi oamenii; este cu precădere vie la vîrsta copilăriei. Unii copii întreţin o legătură permanentă cu un personaj imaginar al cărui nume vi-l vor spune, povestindu-vă totodată şi impresiile acelui personaj asupra fiecăruia dintre incidentele zilei. Dar o aceeaşi facultate este în joc şi la indivizi care, fără a crea ei înşişi fiinţe fictive, sînt atraşi şi interesaţi de ficţiuni, ca şi cum ar avea în faţa realităţi. Căci ce poate fi mai uimitor decît să vezi spectatorii plîngînd la teatru? Ni se va răspunde că piesa este jucată de către actori, că pe scenă evoluează oameni în carne şi oase. Fie, dar se întîmplă uneori să fim aproape tot atît de „tulburaţi" şi de romanul pe care-l citim şi să simpatizăm tot atît de mult cu personajele a căror istorie ne este doar povestită. Cum de n-au fost frapaţi psihologii de misterul acestei facultăţi? Se va spune că toate facultăţile noastre sînt misterioase, în sensul că mecanismul interior al fiecăreia dintre ele ne este necunoscut. Neîndoielnic, dar dacă nu se pune aici problema unei reconstituiri mecanice, ne considerăm îndreptăţiţi să cerem o explicaţie psihologică. Iar în psihologie, explicaţia este ceea ce este şi în biologie: am dat seamă de existenţa

unei funcţii atunci cînd am arătat cum şi de ce este necesară vieţii. Or, nu este absolut necesar să existe nici romancieri, nici dramaturgi: facultatea de fabulare nu răspunde, în general, unei exigenţe vitale. Dar să presupunem că într-un punct particular, folosită asupra unui obiect anume, funcţia aceasta ar fi indispensabilă existenţei indivizilor, precum şi celei a societăţilor. Fără nici o dificultate, vom putea concepe că, destinată fiind acestei munci, pentru care este cu adevărat necesară, funcţia de fabulare va fi utilizată şi ulterior, de vreme ce tot a rămas prezentă, pentru facerea şi desfacerea unor simple jocuri. Procedînd astfel, trecem cu uşurinţă de la romanul de astăzi la poveştile mai vechi sau mai puţin vechi, la legende, la folclor, şi, de la folclor, la mitologie, care nu reprezintă deloc acelaşi lucru, dar care s-a constituit în acelaşi mod. La rîndul ei, mitologia nu face decît să dezvolte în istorie personalitatea zeilor, iar această ultimă creaţie nu este, nici ea, decît extensiunea alteia, mai simple, cea a „puterilor pe jumătate personale" sau a „prezenţelor eficiente" care se află, după părerea noastră, la originea religiei. Atingem, în acest loc, ceea ce am arătat a fi o exigenţă fundamentală a vieţii: exigenţa aceasta a dus la apariţia în lume a facultăţii de fabulare. În acest fel, funcţia fabulatorie se poate deduce din condiţiile de existenţă ale speciei umane. Fără a reveni asupra celor îndelung expuse de noi, vom aminti doar că în domeniul vital, ceea ce analizei îi apare drept o complicaţie infinită, se dă intuiţiei ca act simplu. Actul putea să nu se realizeze ca atare; dacă însă se îndeplineşte, înseamnă că a traversat dintr-o dată toate obstacolele. Obstacolele acestea, apărute unul din celălalt, constituie o nedefinită multiplicitate; analizei noastre i se prezintă tocmai succesiva eliminare a tuturor acestor obstacole. A voi să explici fiecare dintre aceste eliminări prin precedenta înseamnă a porni pe o cale greşită; căci toate se explică printr-o unică operaţie, care este actul însuşi, în simplitatea lui. Astfel, mişcarea nedivizată a săgeţii triumfă dintr-o dată, şi o singură dată, asupra miilor

şi miilor de obstacole pe care percepţia noastră, ajutată de raţionamentele lui Zenon, crede că le află în imobilitatea punctelor succesive ale liniei parcurse. La fel, actul nedivizat al vederii, doar prin simplul fapt că reuşeşte, înlătură dintr-o dată mii şi mii de obstacole. Obstacolele dărîmate sînt cele care apar dinaintea percepţiei şi a ştiinţei noastre, localizate în multiplicitatea celulelor constitutive ale ochiului, în complexitatea aparatului vizual, în fine, în mecanismele elementare ale operaţiei. În acelaşi fel, presupuneţi, de exemplu, specia umană, adică saltul brusc prin care viaţa ce evolua a atins pragul omului individual şi social : prin una şi aceeaşi mişcare, vă veţi dărui inteligenţa lucrătoare şi, în consecinţă, un efort care va persevera, în virtutea elanului său, dincolo de simpla lucrare pentru care fusese iniţial făcut, creînd astfel un pericol. Specia umană există pentru că acelaşi act prin care este pus în lume omul, cu inteligenţa lui lucrătoare, cu efortul continuu al inteligenţei, cu pericolul creat prin continuitatea efortului acesteia, suscită şi funcţia fabulatorie. Aceasta nu a fost deci voită de natură; şi totuşi, ea se explică în mod natural. Dacă o vom alătura tuturor celorlalte funcţii psihologice, vom vedea că ansamblul exprimă, sub forma multiplicităţii, actul invizibil prin care viaţa a sărit de la treapta la care se oprise, pînă la om.

Dar să urmărim mai îndeaproape de ce această facultate fabulatorie îşi impune invenţiile cu o forţă excepţională atunci cînd se exercită în sfera religiosului. Fără îndoială, acolo se simte cel mai acasă: căci este făcută pentru a crea zei şi spirite. Dar cum ea îşi continuă şi aiurea munca de fabulare, e cazul să ne întrebăm de ce anume ea nu mai obţine aceeaşi încredere deşi operează în acelaşi mod. Şi vom afla două motive ale acestei situaţii.

Primul, ne spune că în materie de religie adeziunea fiecăruia se întăreşte prin adeziunea tuturor. Deja, la teatru, docilitatea spectatorului la sugestiile dramaturgului este în chip special sporită de atenţia şi interesul de care dă dovadă societatea prezentă. Dar este vorba despre o societate exact de dimensiunile sălii, care durează exact atît cît şi piesa: ce se va întîmpla însă cînd credinţa individuală este susţinută, confirmată de un întreg popor, şi cînd ea îşi ia punctul de sprijin din trecut, ca şi din prezent? Ce se va întîmpla dacă zeul este cîntat de poeţi, aşezat în templu, figurat de arte? Cîtă vreme ştiinţa experimentală nu s-a constituit încă bine, n-a existat o garanţie mai sigură a adevărului decît consimţămîntul universal. Cel mai adesea, adevărul va fi acest consimţămînt însuşi. În treacăt fie spus, aici stă una din raţiunile de a fi ale intoleranţei. Cel care nu acceptă credinţa comună, o împiedică, cîtă vreme o neagă, să fie cu desăvîrşire adevărată. Adevărul nu-şi va recupera integritatea decît dacă oponentul se retrage sau dispare.

Nu dorim să spunem că credinţa religioasă n-ar fi putut fi, chiar şi în spaţiile politeismului, o credinţă individuală. Fiecare roman avea un *genius* legat de persoana lui; dar nu credea cu atîta tărie în geniul lui decît pentru că fiecare dintre ceilalţi romani aveau şi ei geniul lor şi pentru că credinţa sa, personală din acest punct de vedere, îi era garantată printr-o credinţă universală. Nu dorim nici să spunem că religia ar fi avut dintotdeauna o esenţă socială mai curînd decît o esenţă individuală; am observat că funcţia fabulatorie, înnăscută individului, a avut drept prim obiect comoditatea cetăţii; dar ştim că ea este egal destinată şi susţinerii individului însuşi, şi că, de altfel, acesta este şi interesul societăţii. De fapt, individ şi societate se implică reciproc: indivizii constituie, prin ansamblul lor, societatea; societatea determină o întreagă parte a aspectului indivizilor, prin prefigurarea ei în fiecare. Individ şi societate se condiţionează deci circular. Cercul, voit de către natură, a fost rupt de om în ziua în care a reuşit să-şi regăsească locul în fluxul elanului creator, propulsînd înainte natura umană, în loc să o lase să se învîrtă pe loc. Din clipa aceea datează o religie esenţial individuală, devenită prin aceasta, e drept, şi mai profund socială. Dar vom reveni asupra acestui punct. Să

spunem numai că garanţia adusă de societate credinţei individuale, în materie de religie, va fi deja suficientă pentru a aşeza pe un loc de prim rang invenţiile funcţiei fabulatorii.

Dar va trebui să ţinem seama şi de altceva. Am văzut anticii asistînd impasibili la geneza unui zeu oarecare. Din acea clipă, vor crede în el, ca în toţi ceilalţi. Va fi inadmisibil, mai ales dacă ne gîndim că pentru ei existenţa zeilor era de aceeaşi natură cu existenţa obiectelor pe care le vedeau, le pipăiau. Era o existenţă reală, dar avea o realitate care nu ar fi fost astfel dacă nu ar fi depins de voinţa omenească.

Zeii civilizaţiilor păgîne se deosebesc de entităţile mai vechi, elfi, gnomi, spirite, de care credinţa populară nu se va despărţi niciodată. Acestea din urmă erau create aproape imediat de facultatea de fabulare, naturală omului; şi erau adoptate aşa cum au fost produse, adică în mod natural. Ele trasau conturul exact al necesităţilor din care se iviseră. Dar mitologia, care este o extindere a muncii primitive, depăşeşte sub toate aspectele această necesitate; iar intervalul survenit între necesitate şi mitologie este umplut de o materie în alegerea căreia capriciul omului are un cuvînt greu, iar adeziunea la capriciu este uşor de sesizat. O aceeaşi facultate intervine întotdeauna, şi ea este cea care obţine, pentru ansamblul invenţiilor sale, o aceeaşi încredere. Dar fiecare invenţie, separat considerată, este acceptată cu prejudecata că s-ar fi putut pune şi alta în locul ei. Panteonul există independent de om, dar depinde de el dacă zeul capătă ori nu loc alături de ceilalţi, omul fiind cel care îi conferă astfel existenţă. Ne mirăm astăzi de această stare sufletească. Dar o experimentăm totuşi în noi, odată cu anumite vise în care putem introduce, la un moment dat, incidentul pe care îl dorim; iar el se realizează prin noi, într-un ansamblu care s-a instalat prin el însuşi, fără noi. La fel, am putea spune că fiecare zeu determinat este contingent, în timp ce totalitatea zeilor, sau mai curînd zeul în genere, este necesară. Aprofundînd această problemă şi ducînd logica mai departe

decît ar fi fost în stare străbunii noştri, vom afla că n-a existat niciodată pluralism definitiv decît în credinţa în spirite, şi că politeismul propriu-zis, cu mitologia lui, implică un monoteism latent, în care divinităţile multiple nu existau decît în plan secund, ca reprezentative ale divinului.

Dar anticii ar fi considerat drept accesorii toate aceste consideraţii. N-ar fi fost importante decît dacă religia ar fi ţinut de planul cunoaşterii sau al contemplaţiei. Atunci, o poveste mitologică ar fi putut fi analizată drept o poveste istorică, apărînd, atît într-un caz, cît şi în celălalt, problema autenticităţii. Adevărul este că nu există comparaţie posibilă între ele deoarece nu aparţin aceluiaşi nivel. Istoria este cunoaştere, religia este mai ales acţiune: ea nu interesează cunoaşterea, aşa cum am repetat de nenumărate ori, decît în măsura în care o reprezentare intelectuală este necesară pentru a preîntîmpina pericolul unei anumite intelectualizări. A considera separat această reprezentare, a o critica în calitate de reprezentare, ar însemna să uităm că, împreună cu acţiunea concomitentă, ea alcătuieşte un amalgam. O astfel de eroare săvîrşim cînd ne întrebăm cum de au putut să accepte spiritele cu adevărat luminate trama de copilării şi chiar de absurdităţi care alcătuiau, toate, religia lor. Gesturile înotătorului i-ar pare tot atît de ridicole şi inepte celui care ar uita că există apă, că apa aceasta susţine înotătorul, iar mişcările omului, rezistenţa lichidului, curentul fluviului trebuie considerate laolaltă, ca un întreg neîmpărţit.

Religia întăreşte şi disciplinează. Sînt necesare, pentru aceasta, exerciţii continuu repetate, asemenea celor al căror automatism sfîrşeşte prin a fixa în corpul soldatului certitudinea morală de care va avea nevoie în ziua pericolului; ceea ce înseamnă că nu există religie fără rituri şi ceremonii. Reprezentarea religioasă serveşte mai ales drept ocazie pentru aceste acte religioase. Ele emană, desigur, credinţa, dar şi reacţionează imediat asupra ei, consolidînd-o. Dacă zeii există, trebuie să

existe şi un cult închiat lor; iar din momentul în care există cult, înseamnă că există zei. Această solidaritate între zeu şi omagiile aduse lui face din adevărul religios un lucru aparte, fără nici o măsură comună cu adevărul speculativ, şi care depinde, pînă la un anumit punct, de om.

Riturile şi ceremoniile vizează în mod precis tocmai întărirea solidarităţii acesteia. Am putea spune multe despre actele religioase. Ne vom mulţumi însă să spunem cîteva cuvinte despre două dintre cele mai importante: sacrificiul şi rugăciunea.

În religia numită de noi dinamică, rugăciunea este indiferentă faţă de expresia ei verbală: căci în joc este o elevaţie a sufletului, care se poate dispensa de cuvînt. Pe de altă parte, la cel mai de jos nivel al ei, nici ea nu era tocmai fără de legătură cu incantaţia magică; ea viza atunci, chiar dacă nu să forţeze voinţa zeilor şi mai ales a spiritelor, măcar să le capteze favoarea. La jumătatea drumului între aceste două extremităţi se situează, de obicei, rugăciunea, aşa cum a fost ea înţeleasă în politeism. Sigur că antichitatea a cunoscut minunate forme de rugăciune, care traduceau aspiraţia sufletului întru bunătate. Dar ele au fost excepţii şi, oarecum, anticipări ale unei credinţe religioase mai curate. Este proprie politeismului impunerea unei formule stereotipe ca rugăciune, cu gîndul ascuns că nu doar semnificaţia frazei, a cuvintelor, cu ansamblul gesturilor concomitente, îi conferă eficienţă. Se poate spune chiar că evoluînd, politeismul devine tot mai exigent faţă de această cerinţă: intervenţia unui preot este din ce în ce mai necesară pentru a asigura înălţarea credinciosului. Cum să nu ne dăm seama că acest obicei de a prelungi ideea de zeu, o dată evocat, în cuvinte prescrise şi în atitudini predeterminate, conferă imaginii zeului o obiectivitate superioară? Am demonstrat în alt loc că realitatea unei percepţii, ceea ce o deosebeşte de amintire ori de imaginaţie este, înainte de toate, ansamblul mişcărilor născînde imprimate de ea corpului, şi care o comple-

tează printr-o acţiune începută în mod automat. Mişcări de acelaşi gen se vor putea contura şi pentru alt scop: actualitatea lor se va revărsa înapoi, înspre reprezentarea care le-a ocazionat, şi o va converti practic în lucru.

Cît despre sacrificiu, neîndoielnic că iniţial a fost ofrandă sortită să cumpere favoarea zeului ori să-i întoarcă mînia de la om. Sacrificiul trebuie să fie cu atît mai bine primit cu cît a costat mai mult, cu cît victima are o valoare mai mare. Astfel se explică, probabil, măcar în parte, obiceiul de a sacrifica victime omeneşti, obicei pe care-l întîlnim la majoritatea religiilor antice, poate chiar la toate, dacă vom şti să urcăm îndeajuns de aproape de începuturi. Nu există nici o eroare, nici o oroare spre care să nu ne poată conduce logica atunci cînd este aplicată materiilor irelevante în direcţia inteligenţei pure. Dar în sacrificiu există şi altceva, altfel nu ne-am putea explica de ce ofranda trebuia în mod necesar să fie animală sau vegetală, aproape întotdeauna animală. Iniţial, s-a stabilit că sacrificiul îşi are originea în masa pe care zeul şi adoratorii lui erau obligaţi să o servească laolaltă. Apoi, mai ales sîngelui i s-a acordat o putere aparte. Principiu al vieţii, el aducea fiecărui zeu puterea ce-l întărea să slujească mai bine oamenilor şi, poate, îi şi consolida existenţa (dar posibilitatea din urmă nu putea fi decît un gînd ascuns). Asemenea rugăciunii, era şi el o legătură între om şi divinitate.

Astfel, politeismul cu mitologia lui a avut drept dublu efect o din ce în ce mai înaltă elevaţie a puterilor invizibile ce înconjoară omul, şi stabilirea unei relaţii din ce în ce mai apropiate între om şi puterile înaltului. Coextensiv civilizaţiilor antice, politeismul s-a dezvoltat, preluînd cu sine tot ceea ce se producea în interiorul lor, inspirînd arta şi literatura dar primind de la ele mai multe decît le-a oferit el. Aceasta înseamnă că în antichitate sentimentul religios s-a alcătuit din numeroase elemente, diferite de la un popor la altul, dar toate adăugate în jurul unui nucleu primitiv. Acest nucleu central l-am

vizat noi, întrucît am dorit să desprindem din religiile antice tocmai ce conţineau ele specific religios. Unele dintre aceste religii, a Indiei sau a Persiei, de exemplu, s-au dublat de o filosofie. Dar religia şi filosofia rămîn întotdeauna distincte. Adeseori, filosofia nu apare decît pentru a satisface cîteva spirite mai cultivate; dar în popor, religia subzistă, şi anume în felul în care am descris-o noi. Chiar acolo unde amestecul are loc, elementele îşi conservă individualitatea: religia va căpăta veleităţi speculative, filosofia nu va fi indiferentă faţă de posibilitatea acţiunii ; dar asta nu înseamnă că prima nu va rămîne esenţial acţiune, iar cea de-a doua, mai presus de orice, gîndire. La antici, cînd religia s-a transformat cu adevărat în filosofie, ea a îndrumat mai curînd înspre ne-săvîrşirea acţiunii, renunţînd la cele ce-i erau proprii din ziua în care a fost pusă în lume. Dar mai era ea, astfel schimbată, cu adevărat religie? Putem atribui cuvintelor orice sens dorim, cu condiţia să începem prin a-l defini. Dar ne-am înşela dacă am proceda astfel atunci cînd ne aflăm întîmplător dinaintea unui cuvînt care desemnează o decupare naturală a lucrurilor; în situaţia aceasta va trebui cel mult să excludem din extensiunea termenului cutare ori cutare obiect, accidental cuprins în el. La fel se întîmplă şi cu religia. Am arătat că de obicei acest nume este dat unor reprezentări orientate înspre acţiune şi suscitate prin natură, în sensul unui interes determinat. În mod excepţional, şi pentru motive uşor de înţeles, am putut extinde aplicarea cuvîntului şi la reprezentări care au un alt obiect; dar religia va trebui definită în conformitate cu ceea ce noi am numit intenţia naturii.

Am explicat nu în puţine locuri ce înseamnă în acest context intenţie. Şi în prezentul capitol am insistat asupra funcţiei pe care natura a atribuit-o religiei. Magia, cultul spiritelor sau al animalelor, adorarea zeilor, mitologia, superstiţiile de toate soiurile, ne vor părea extrem de complexe dacă le vom considera separat. Dar ansamblul lor este foarte simplu.

Omul este singurul animal a cărui acţiune poate fi nesigură, care ezită şi tatonează, care construieşte proiecte sperînd în reuşită sau temîndu-se de eşec. Este singurul care ştie că trebuie să moară. Restul naturii îşi urmează cursul într-o desăvîrşită linişte. Plantele şi animalele, oricît de supuse ar fi hazardului, nu odihnesc mai puţin în clipa trecătoare decît ne vom odihni noi în eternitate. Împrumutăm şi noi cîte ceva din această încredere inalterabilă după o plimbare în natură, după care ne simţim mai domoliţi. Dar nu sînt suficiente cele spuse. Căci dintre toate fiinţele ce vieţuiesc în societate omul este singurul care s-a putut abate de la norma socială, cedînd preocupărilor egoiste chiar în clipele în care este în joc binele comun; de altfel, în toate societăţile, interesul individual este inevitabil coordonat sau subordonat interesului general. Această dublă imperfecţiune este ispăşirea pentru darul inteligenţei. Omul nu-şi poate exercita facultatea de a gîndi fără a-şi reprezenta un viitor nesigur, care-i trezeşte deodată şi teamă şi speranţă. Nu poate reflecta la cele cerute de către natură în măsura în care natura a făcut din el o fiinţă sociabilă, fără să-şi spună în ascuns că, de multe ori, ar fi avantajos pentru el să-i neglijeze pe ceilalţi, să se îngrijească doar de sine. În ambele situaţii se va petrece ruperea ordinii normale, naturale. Şi totuşi, natura este cea care a voit inteligenţa, care a pus-o la capătul uneia dintre cele două mari linii ale evoluţiei animale, punînd totodată, la capătul celeilalte linii, instinctul cel mai desăvîrşit. Este imposibil ca natura să nu-şi fi luat o serie de precauţii pentru ca ordinea, abia deranjată de inteligenţă, să tindă automat spre reintrarea în matca ei firească. Dat fiind acest lucru, funcţia fabulatorie, care aparţine inteligenţei fără a fi totuşi inteligenţă pură, are tocmai acest obiectiv. Rolul ei este de a elabora religia de care ne-am ocupat pînă acum, cea numită de noi statică, şi pe care ne-am fi crezut îndreptăţiţi să o numim naturală, dacă expresia n-ar fi căpătat un cu totul alt sens. Nu ne mai rămîne decît să definim această religie în termeni precişi.

Religia statică este o reacție defensivă a naturii împotriva a ceea ce ar putea fi deprimant pentru individ și ruinător pentru societate, în exercițiul inteligenței.

Vom încheia cu două remarci, ce încearcă să preîntîmpine două posibile neînțelegeri. Cînd spunem că una dintre funcțiile religiei, așa cum a fost ea voită de natură, este aceea de a menține viața socială, nu înțelegem prin aceasta că există o solidaritate între religia statică și morală. Istoria mărturisește contrariul. Păcatul a ofensat dintotdeauna divinitatea; dar trebuie ca și divinitatea să considere întotdeauna ofensa drept imoralitate sau chiar crimă: s-a întîmplat însă ca zeul să le recomande chiar el oamenilor. Desigur, se pare că omenirea și-a dorit ca zeii săi să fie în general buni; nu de puține ori, omul a așezat virtuțile sub invocarea zeilor. Poate chiar coincidența pe care o semnalăm între morală și religia originară, amîndouă rudimentare, a lăsat în sufletul omului urma unui vag ideal al unei morale precise și al unei religii organizate, care să se sprijine una pe cealaltă. Nu este mai puțin adevărat că morala s-a conturat separat, că religiile au evoluat separat, și că oamenii și-au primit întotdeauna zeii de la tradiție, fără a le cere să arate ostentativ vreun certificat de moralitate, nici să le garanteze ordinea morală. Fapt este că trebuie să facem distincția între obligațiile sociale cu caracter general, fără de care nu este posibilă viața comunității, și legătura socială particulară, concretă, care face ca membrii unei anumite comunități să dorească conservarea acesteia. Primele s-au desprins, puțin cîte puțin, din fondul confuz de obiceiuri pe care le-am arătat a fi aparținut originilor; și s-au desprins prin purificare și simplificare, abstracție și generalizare, adunîndu-se astfel într-o morală socială. Dar ceea ce ține laolaltă membrii unei societăți determinate, este tradiția, este nevoia, este voința de a apăra acest grup împotriva altor grupuri și de a-l înălța deasupra tuturor. Iar religia pe care noi am găsit de cuviință să o numim naturală vizează incontestabil tocmai păstrarea, întărirea acestei

legături. Ea este comună membrilor unui grup, îi asociază intim în rituri și ceremonii, dă specificitate grupului față de alte grupuri, garantează succesul muncilor comune și asigură împotriva pericolului comun. Ni se pare neîndoielnic faptul că religia, așa cum a fost ea cînd s-a desprins din mîinile naturii, a îndeplinit în același timp – pentru a folosi limbajul actual – cele două funcții, cea morală și cea națională. De fapt, acestea erau necesar amestecate în societățile rudimentare în care nu existau decît obiceiuri. Însă vom înțelege cu ușurință că societățile, pe măsură ce s-au dezvoltat, au antrenat religia în cea de-a doua direcție; iar pentru a înțelege, este suficient să urmărim cele expuse de noi pînă acum. Și ne vom convinge repede de faptele acestea, gîndindu-ne că societățile umane, aflate la extremitatea uneia dintre marile linii de evoluție biologică, se potrivesc totuși cu cele mai desăvîrșite dintre societățile animale, situate la extremitatea celeilalte mari linii, și că funcția fabulatorie, fără a fi un instinct, are, în societățile umane, un rol simetric cu cel al instinctului în societățile animale.

Cea de-a doua remarcă, la care, de altfel, am putea renunța căci am repetat-o de multe ori, privește sensul pe care-l dăm „intenției naturii", expresie folosită de noi în analiza „religiei naturale". De fapt, era vorba mai puțin despre religia însăși cît despre efectul obținut de ea. Este un elan de viață care traversează materia, luînd din ea cît și cum poate, cu riscul de a se scinda pe drum. La extremitățile celor două linii evolutive principale astfel trasate se află inteligența și instinctul. Tocmai pentru că inteligența este o reușită, ca și instinctul, de altfel, ea nu poate fi dată fără a fi însoțită de o tendință de a îndepărta ceea ce o va împiedica să-și realizeze pe deplin efectul. Această tendință formează împreună cu ea, precum și laolaltă cu tot ceea ce presupune inteligența, un bloc compact, care se divide însă din punctul de vedere al facultății noastre – în întregime relativă la inteligența însăși – de percepție și analiză. Să revenim încă o dată asupra celor spuse deja despre ochi și vedere.

Există actul de a vedea, care este simplu, şi există o infinitate de elemente şi acţiuni reciproce ale acestor elemente, unele asupra celorlalte, cu ajutorul cărora fiziologul şi anatomistul reconstituie actul simplu. Elementele şi acţiunile exprimă analitic şi oarecum negativ, fiind rezistenţele opuse rezistenţelor, actul indivizibil, singurul pozitiv, pe care natura l-a obţinut efectiv. La fel, neliniştile omului aruncat în lume, ispita individului de a se prefera pe sine comunităţii – toate, nelinişti şi ispite proprii unei fiinţe inteligente –, pot fi enumerate la nesfîrşit. Nedefinite ca număr sînt şi formele superstiţiei, sau mai curînd ale religiei statice, cele care rezistă acestor rezistenţe. Dar complicaţia dispare de îndată ce repunem omul în ansamblul naturii, considerînd că inteligenţa este un obstacol în calea acestei seninătăţi ce ne întîmpină peste tot în jurul nostru, dar că obstacolul trebuie depăşit, iar echilibrul – restabilit. Privită sub acest aspect, care este cel al genezei nu al analizei, toată slăbiciunea şi agitaţia inteligenţei aplicată vieţii şi toată alinarea adusă de religii, devine un lucru simplu. Perturbare şi fabulare se compensează şi se anulează. Iar zeului care ar privi din înalt, întregul i-ar părea indivizibil, asemenea încrederii florilor care se deschid primăvara către lume.

Note

[1] *Année sociologique*, volumul II, paginile 29 şi următoarele.

[2] Se înţelege de la sine că imuabilitatea nu este *absolută*, ci *esenţială*. Ea există în prinicipiu, dar admite în fapt variaţii asupra temei odată puse.

[3] Vezi *L'Évolution créatrice*, în special primele două capitole.

[4] Se înţelege de la sine că imaginea nu este halucinatorie decît în forma pe care o capătă în ochii primitivului. În ceea ce priveşte problema generală a supra-vieţuirii, am discutat pe larg în lucrările noastre anterioare; vom reveni asupra acestui punct şi în lucrarea de faţă. Vezi capitolul III şi IV.

[5] *La mentalité primitive*, Paris, 1922, p.17-18.

[6] *Ibid.*, p. 24

[7] Vezi mai ales *La mentalité primitive*, paginile 28, 36, 45, etc. Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieurs*, p. 73.

[8] Această concepţie asupra hazardului am dezvoltat-o în 1898, într-un curs susţinut la Collège de France, pornind de la περι ειμαρμένηζ, a lui Alexandru din Aphrodisia.

[9] *La Mentalité primitive*, p. 38.

[10] Williams James, *Memories and studies*, p. 209-214. Citat de H. M. Kallen, în *Why Religion*, New York 1927.

[11] *Animus and intent were never more present in any human action*. (Niciodată sufletul şi intenţia n-au fost mai prezente în vreo faptă omenească)

[12] Asupra acestui subiect, vezi Westermarck, *History of human marriage*, Londra 1901, pagina 190 şi următoarele.

[13] Ideea clanului care descinde din animalul-totem – idee asupra căreia insistă mult Van Gennep în interesanta lucrare intitulată *L'Etat actuel du problème totémique* (Paris, 1920) – s-a putut foarte bine grefa pe reprezentarea semnalată de noi.

Capitolul III

RELIGIA DINAMICĂ

Să aruncăm o privire retrospectivă asupra vieții, a cărei dezvoltare am urmărit-o altădată pînă în punctul în care religia se ivește din interiorul ei. Un puternic flux de energie pătrunde materia, încercînd să obțină de la ea toate cîte îi stau în putință. În multe dintre punctele de contact cu materia, fluxul creator s-a oprit; iar pentru noi, opririle sale ni se înfățișează ca tot atîtea apariții de specii vii, adică de organisme în care privirea noastră, esențial analitică și sintetică, deslușește o serie de elemente coordonate spre a îndeplini o multitudine de funcții. Cu toate acestea, munca de organizare nu era decît oprirea însăși, act simplu și analog cufundării piciorului, care determină instantaneu mișcarea a mii de fire de nisip care se vor aranja într-o urmă oarecare. Am putea crede că, de-a lungul uneia dintre cele mai înaintate linii evolutive, energia aceasta vitală va antrena ceea ce are ea mai bun în sine și-și va continua calea drept înainte. Dar ea se răsucește și iată că totul se încovoaie: se vor ivi ființe a căror activitate se va învîrti la nesfîrșit într-un același cerc, ale căror organe vor fi instrumente gata

făcute, în loc să se bucure de deschiderea pe care le-ar aduce-o permanenta înnoire inovatoare a uneltelor, ființe a căror conștiință va aluneca în somnambulismul instinctului în loc să se redreseze și să se intensifice în gîndire reflexivă. Aceasta este starea individului în societățile de insecte, a căror organizare este savantă, dar și automatismul – complet. Efortul creator nu se va realiza cu succes decît pe linia evolutivă la capătul căreia stă omul. De această dată, traversînd materia, conștiința, ca și cum ar fi fost turnată într-un tipar, a luat forma inteligenței plăsmuitoare. Iar invenția, care poartă în sine reflecția, se deschide astfel în orizontul libertății.

Însă inteligența aduce cu sine și pericolul. Pînă la ea, toate ființele se înfruptaseră cu poftă din cupa vieții. Savurau mierea darnic lăsată de natură la suprafață, dar pe de-asupra mistuiau și restul, fără ca măcar să-l fi văzut. Dar ea, inteligența, privea pînă în adîncuri. Căci ființa inteligentă nu mai trăia doar în prezent; nu există reflecție fără previziune, nici previziune fără neliniște și nici neliniște fără o slăbire momentană a atașamentului față de viață. Și, mai ales, nu există o umanitate fără societate, iar societatea cere individului dezinteresul insectei, pe care-l afli în automatismul ei, și care este împins pînă la desăvîrșita uitare de sine. Nu trebuie să ne bazăm pe reflecție pentru a susține dezinteresarea. Inteligența, cel puțin inteligența unui subtil filosof utilitarist, va indica mai curînd calea egoismului. Sub cele două aspecte, deci, inteligența necesita o contragreutate. Sau, mai bine spus, își purta cu sine propria-i compensare, pentru că, repetăm, natura nu face ființe din fragmente și bucăți: ceea ce este multiplu prin manifestări poate fi simplu prin geneză. O specie care se ivește aduce cu sine, în chiar indivizibilitatea actului care o pune în lume, toate amănuntele a ceea ce îi conferă viabilitate. Însă și oprirea elanului creator care s-a obiectivat în apariția speciei noastre a dat, odată cu inteligența umană, și chiar în interiorul inteligenței umane, funcția fabulatorie care elaborează religiile. Prin urmare, acesta este rolul, aceasta este semnificația religiei numită de noi statică ori naturală. Pentru ființele dăruite cu reflecție, religia este cea care trebuie să acopere un eventual deficit al simpatiei pentru viață.

Este adevărat că imediat ne dăm seama că problema aceasta comportă o altă soluție posibilă. Religia statică leagă omul de viață, deci individul de societate, șoptindu-i basme asemenea celor cu care adormim copiii. Neîndoielnic, nu sînt basme ca toate celelalte. Născute în mod necesar din facultatea fabulatorie, deci nu pentru simpla plăcere, ele falsifică realitatea percepută într-atît încît se prelungesc în acțiune. Și celelalte creații imaginative au tendința aceasta, dar nu ne cer în mod necesar să ne lăsăm în voia lor, căci ele pot rămîne foarte bine la nivelul ideilor; primele, din contra, sînt ideo-motrice. Dar nu sînt mai puțin basme, acceptate adesea în fapt de către spiritele critice, așa cum am avut prilejul să observăm, în vreme ce ar fi trebuit să le respingă de drept. Principiul activ, mobilul, a cărui unică oprire într-un punct extrem s-a concretizat în omenirea însăși, pretinde tuturor speciilor create să țină cu dinții de viață. Dar, cum am demonstrat în alt loc, dacă principiul acesta a dat toate speciile în mod global, în felul în care un arbore își răsfiră în toate direcțiile crengile terminate în muguri, înseamnă că, în interiorul materiei, el este depozitarul unei energii libere creatoare, este omul – ori o ființă cu o aceeași semnificație (nu spunem: cu o aceeași formă), care este rațiunea de a fi a întregii dezvoltări. Ansamblul ar fi putut fi mult superior a ceea ce este în fapt, și poate că astfel și este în lumile în care curentul vital a pătruns într-o materie mai puțin refractară. Dar la fel de posibil ar fi fost ca acest curent să nu găsească niciodată trecerea liberă, nici măcar în acest insuficient grad; în acest din urmă caz, probabil că niciodată nu s-ar fi desprins de pe planeta noastră calitatea și cantitatea de energie creatoare pe care o reprezintă specia umană. Dar, în orice caz, viața este cel puțin vrednică de a fi dorită, mai dorită chiar de om decît

de celelalte specii, întrucît acestea o suportă asemenea unui efect produs prin trecerea energiei creatoare, în timp ce pentru om viaţa este izbînda însăşi, oricît de precară şi incompletă ar fi ea, a acestui efort. Atunci de ce omul n-a regăsit încrederea ce-i lipseşte sau pe care reflecţia a ştiut s-o reducă, urcînd în direcţia din care venea elanul şi recăpătînd el însuşi elan? Nu prin inteligenţă, sau, oricum, nu numai prin inteligenţă putea omul săvîrşi fapta aceasta: căci inteligenţa mergea mai curînd în sens invers. Ea are o destinaţie specială, iar atunci cînd se avîntă în speculaţiile ce-i sînt proprii, ea nu face, cel mult, decît să ne lase să întrezărim posibilităţi, căci ea nu atinge în nici un fel vreo realitate. Ştim însă că în jurul inteligenţei s-a păstrat o urmă de intuiţie, vagă şi estompată. N-am putea oare s-o fixăm, s-o amplificăm şi, mai ales, să o completăm în acţiune? Căci ea a devenit viziune pură doar printr-o slăbire a principiului ei şi, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, printr-o operaţie de abstractizare practicată asupra ei însăşi.

Un suflet capabil şi demn de acest efort nici măcar nu se va întreba dacă principiul în vecinătatea căruia stă este cauza transcendentă a tuturor lucrurilor ori dacă nu-i decît un reprezentant terestru al ei. Îi va fi îndeajuns să simtă că sufletul i se lasă pătruns de o fiinţă ce poate infinit mai mult decît el însuşi, fără însă ca personalitatea să se resoarbă în acea cuprindere, asemenea fierului în îmbrăţişarea focului ce-l înroşeşte. Iubirea pentru viaţă resimţită de un astfel de suflet va însemna pentru totdeauna inseparabilitatea lui de acest principiu, bucurie în bucuria infinită, iubire pentru ceea ce nu este decît iubire. În plus, se va dărui şi societăţii, dar unei societăţi ce va însemna pentru acel suflet omenirea întreagă, iubită prin iubirea pentru ceea ce este ea în chiar principiul ei. Şi încrederea pe care o aduce religia statică omului este astfel transfigurată: nici o grijă în ceea ce priveşte viitorul, nici o întoarcere neliniştită asupra sinelui. Căci, material vorbind, obiectul nu va mai merita osteneala, întrucît va căpăta o mult mai înaltă semnificaţie

morală. Acesta este punctul în care desprinderile de fiecare lucru particular alcătuiesc laolaltă legătura indestructibilă cu viaţa în genere. Va mai trebui, în această situaţie, să vorbim în continuare despre religie? Şi atunci, a fost cu adevărat necesar să folosim acest cuvînt pentru cele anterioare acestui moment? Oare cele două fapte nu diferă într-atît încît se exclud reciproc, neputîndu-se numi cu acelaşi ncuvînt?

Cu toate acestea, avem serioase motive să vorbim despre religie în ambele situaţii. Mai întîi, misticismul – căci la el ne gîndim – va putea transporta la nesfîrşit sufletul într-un alt plan, căci nu-i va asigura, – e drept, într-o formă eminentă, – decît tihna şi seninătatea, care erau de altfel şi scopurile religiei statice. Înainte de toate, trebuie însă să spunem că misticismul pur este o esenţă rară, pe care cel mai adesea o aflăm într-o stare diluată; dar asta nu înseamnă că s-ar răspîndi mai puţin asupra maselor, amestecîndu-se cu parfumul şi culoarea lor. Dacă vom voi să-l surprindem în acţiune, va trebui să-l considerăm laolaltă cu masele, practic inseparabil de ele, întrucît astfel a reuşit misticismul să se impună unei lumi întregi. Dacă ne vom situa pe aceste poziţii, vom observa o serie de tranziţii asemănătoare unor diferenţe de grad, acolo unde de fapt există o radicală diferenţă de natură. Dar să spunem cîteva cuvinte asupra fiecăruia dintre aceste puncte.

Definindu-l prin relaţia pe care o întreţine cu elanul vital, am admis implicit că adevăratul misticism este extrem de rar. Vom vorbi mai tîrziu despre semnificaţia şi valoarea sa. Pentru moment însă, ne vom limita să remarcăm că, în raport cu cele ce-l preced, misticismul se situează la un nivel la care ar fi voit să ajungă, probabil, curentul spiritual ce a pătruns materia, dar care este totodată pragul pe care acesta nu l-a putut atinge. Pentru că s-a lovit în cale de obstacole pe care natura a trebuit să le ridice dinainte-i iar pe altă parte, nu am înţelege evoluţia vieţii, abstracţie făcînd de căile laterale pe care ea este obligată, prin forţa lucrurilor, să le urmeze, decît dacă o vom surprinde

în căutarea inaccesibilului, atins îndeobşte de marii mistici. Dacă toţi oamenii, dacă cei mai mulţi dintre ei, ar atinge un prag atît de înalt asemenea celui atins de aceşti indivizi privilegiaţi, atunci ar însemna că natura nu s-a oprit, de fapt, la specia umană, căci aceştia din urmă sînt, în realitate, mai mult decît oameni. La fel vom spune şi despre celelalte forme de genialitate, căci toate sînt la fel de rare. Deci nu prin accident, ci în virtutea esenţei sale este excepţional adevăratul misticism.

În clipele cînd se rosteşte însă, misticismul află ceva în străfundurile celor mai mulţi dintre oameni, ceva care îi răspunde asemenea unui imperceptibil ecou. Dacă noi dorim, el ne dezvăluie, ori mai curînd ne va dezvălui, o perspectivă cu adevărat excepţională; dar noi nu voim şi, cel mai adesea, nu vom putea voi: căci efortul ne-ar risipi în bucăţi. Vraja n-a lucrat mai puţin; şi la fel cum se întîmplă în clipa privilegiată cînd artistul de geniu a creat o operă care ne depăşeşte, pe care nu reuşim s-o integrăm spiritului nostru, dar care ne face să simţim vulgaritatea preferinţelor noastre anterioare, tot astfel şi religia statică se poate menţine mult şi bine, căci ea nu mai poate fi în întregime ceea ce era şi, mai ales, nu mai îndrăzneşte să mărturisească despre sine odată cu ivirea misticismului. Şi tot religiei statice sau, cel puţin, mai ales ei, va cere omenirea sprijin în timpuri de restrişte; căci ea lasă în continuare funcţia fabulatorie să-şi facă munca ce-i este proprie, restructurînd-o după voia şi necesităţile ei. Pe scurt, încrederea în viaţă, proprie religiei statice, se va păstra aproape identică cu cea instituită de natură. Însă ea va simula că a căutat cu adevărat şi a deţinut într-o anumită măsură atingerea cu însuşi principiul naturii, care se traduce de altfel într-o cu totul altă legătură cu viaţa, printr-o încredere transfigurată. Incapabilă să atingă un prag atît de înalt, ea va adopta o atitudine, va schiţa gestul înălţării, iar în discursurile sale va rezerva un loc central unor formule al căror sens nu reuşeşte să-l cuprindă pe de-a-ntregul şi care rămîn goale asemenea fotoliilor de gală pregătite pentru marile personaje ce au uitat să mai vină la ceremonie. Astfel se va constitui o religie mixtă care va implica o reorientare a vechii religii, o aspiraţie, mai mult ori mai puţin acută, a zeului antic, cel creat de funcţia fabulatorie, de a se pierde pe sine în cel care se revelează cu adevărat, care iluminează şi încălzeşte cu prezenţa sa sufletele privilegiate. În felul acesta se intercalează, aşa cum aminteam înainte, tranziţiile şi diferenţele aparent doar de grad între două lucruri radical diferite prin chiar natura lor şi care, la o primă analiză, par a merita două nume diferite. Contrastul este frapant în multe situaţii; de exemplu, cînd naţiuni aflate în război îşi revendică, fiecare dintre ele, un acelaşi zeu, care se trezeşte astfel instalat drept zeu naţional al păgînătăţii, în vreme ce Dumnezeul despre care ele îşi imaginează că vorbesc este în fapt un Dumnezeu al tuturor oamenilor, a cărui singură viziune, de ar fi de toţi resimţită ca atare, ar însemna imediata abolire a oricărui fel de război. Şi totuşi, nu trebuie să profităm de acest contrast pentru a deprecia acele religii care, născute din misticism, au generalizat folosirea formulelor lui fără a reuşi să pătrundă umanitatea întreagă cu totalitatea spiritului său. Se întîmplă ca formulele acestea aproape vide să genereze ici şi colo, asemenea unor rostiri magice, cîte un spirit capabil să le umple cu întreg sensul ce le este propriu. Un profesor mediocru, predînd maşinal o ştiinţă creată de oameni de geniu, va trezi poate în vreun astfel de elev vocaţia pe care el însuşi n-a resimţit-o, dar care îl va converti inconştient în emul al acestor mari oameni, invizibili şi prezenţi în mesajul transmis de el.

Totuşi, între cele două cazuri există o diferenţă anume de care, dacă vom ţine seama, vom vedea că se vor atenua, în planul religiei, opoziţiile între static şi dinamic, asupra cărora am insistat pînă acum spre a evidenţia mai bine caracterul specific atît al unuia, cît şi al celuilalt. De exemplu, majoritatea oamenilor pot rămîne străini domeniului matematicilor, salutînd cu toate acestea geniul unui Descartes, al unui Newton.

Însă cei ce se vor fi înclinat de departe în fața rostirii mistice, tocmai pentru că-i auzeau slabul ecou șoptit în străfundul sufletului lor, nu vor rămîne deloc indiferenți la acest mesaj. Dacă erau deja stăpîniți de alte credințe de care nu vor ori nu se pot desprinde, se vor convinge pe ei înșiși că le pot transforma, și astfel le vor modifica efectiv: elementele vor subzista, dar magnetizate și orientate într-un alt sens datorită magnetizării acesteia. Un istoric al religiilor nu va întîmpina nici o dificultate în a regăsi, în materialitatea unei credințe vag mistice răspîndită printre oameni, elemente mistice și chiar magice. Și va dovedi astfel că există o religie statică, naturală pentru om, și că natura umană este invariabilă. Dar dacă se va opri în acest punct, va însemna că a pierdut ceva din vedere, poate chiar esențialul. Va reuși cel puțin, fără a dori în mod precis acest lucru, să arunce o punte între static și dinamic și să justifice folosirea unuia și aceluiași cuvînt pentru două cazuri atît de diferite. Căci tot cu o religie avem de-a face, dar cu o religie nouă.

Ne vom convinge mai bine de toate acestea și vom observa totodată cum se opun și se regăsesc totodată aceste două religii, dacă vom ține seama de încercările celei de-a doua de a se infiltra în interiorul primeia, cu mult înainte de a o înlocui ca atare. De fapt, noi sîntem cei care le transformăm, retroactiv, în încercări. Căci în momentele în care s-au produs, ele au fost acte complete, suficiente lor înseși, și nu au devenit începuturi ori pregătiri decît din ziua în care au fost transformate în eșecuri prin chiar reușita finală, grație misterioasei puteri prin care prezentul apasă asupra trecutului. Nu într-o mai mică măsură ele vor servi și la jalonarea unui interval, la analiza elementelor virtuale ale actului indivizibil prin care se înstăpînește în lume religia dinamică și totodată la a arăta, prin evidenta direcționare comună a elanurilor care nu și-au realizat scopul, cum saltul brusc ce a fost definitiv n-a avut în sine nimic accidental.

Pe primul loc, printre prefigurările viitorului misticism, așezăm cîteva dintre aspectele misticismului păgîn. Nu trebuie să ne lăsăm influențați de termenul folosit: căci în multe dintre mistere nu afli nici o urmă mistică. Ele s-au subsumat religiei oficiale, iar aceasta din urmă găsea că este absolut firească așezarea misterelor alături de ea. Celebrau aceiași zei, ori zei născuți de o aceeași funcție fabulatorie. Misterele nu făceau decît să întărească spiritul religios al inițiaților, dublîndu-l cu satisfacția pe care le-o furnizează oamenilor dintotdeauna apartenența la o societate restrînsă, cuprinsă și ea de o societate mai vastă, erijîndu-se în privilegiați printr-o inițiere asupra căreia se păstra un desăvîrșit secret. Membrii acestor societăți închise se simțeau mai aproape zeului invocat, fie și numai pentru că reprezentarea scenelor mitologice juca un rol mai mare în interiorul grupului restrîns decît în cadrul ceremoniilor publice. Într-un anumit sens, zeul era prezent; inițiații se împărtășeau oarecum din divinitatea lui. Puteau spera deci la o altă viață, mai bună decît cea sugerată prin religia națională. Probabil însă că în acest context nu apar decît idei aduse de-a gata de pe meleaguri străine: se știe cît de preocupat a fost dintotdeauna Egiptul de soarta omului după moarte, și cunoaștem cu toții mărturia lui Herodot conform căreia Demetra, zeița ce prezida misterele eleusine, ca și Dionysos al orficilor, nu ar fi fost decît adaptări locale ale lui Isis și Osiris. Astfel încît celebrarea misterelor, sau ceea ce știm noi despre ele, nu ne oferă nimic ce ar fi putut contrasta puternic cu cultul public. La o primă privire, nu vom afla mai multă misticitate în această religie, decît în cealaltă. Dar noi nu sîntem obligați să le restrîngem la acest aspect, probabil unicul în măsură să intereseze inițiații acelor vremuri. Va trebui să ne întrebăm dacă nu cumva unele dintre aceste mistere nu purtau pecetea vreunei mari personalități, al cărui spirit încercau să-l resuscite. Va trebui să notăm și faptul că majoritatea autorilor au insistat asupra scenelor de entuziasm, cînd zeul lua în posesie în mod real

sufletele ce-l invocau. Prin însuşi acest fapt, dintre misterele cele mai vii, care au sfîrşit prin a antrena în mişcarea lor pînă şi misterele eleusine, au fost cele ale lui Dionysos şi ale urmaşului său, Orfeu. Zeu străin, venit de pe tărîmurile Traciei, Dionysos, cu violenţa lui, contrasta puternic cu seninătatea olimpienilor. La început el nu a fost zeu al vinului, dar a devenit fără greutate stăpîn al viilor tocmai pentru că beţia la care ajungea sufletul prin mijlocirea lui nu era cu totul străină celei datorate vinului. Este ştiută întîmplarea lui William James, cum a fost el privit pentru faptul că a numit mistică, şi a studiat-o ca atare, starea consecutivă inhalării protoxidului de azot. Fapta lui a fost considerată necredinţă. Şi poate că oamenii ar fi avut dreptate, dacă filosoful ar fi făcut din „revelaţia interioară" un echivalent psihologic al protoxidului, ce ar fi ajuns astfel, după cum spun metafizicienii, cauza adecvată a efectului produs. Pentru James însă, intoxicaţia trebuie să fi fost doar ocazia. Căci starea de suflet era deja acolo, neîndoielnic prefigurată laolaltă cu celelalte, şi nu aştepta decît un semn potrivit spre a se declanşa. Starea respectivă ar fi putut fi evocată spiritual, printr-un efort declanşat într-un plan spiritual ce-i era propriu. La fel de bine însă putea fi evocată şi în chip material, printr-o inhibare a ceea ce o inhiba, prin suprimarea unui obstacol, acesta fiind de altfel tocmai efectul negativ al acelui toxic. Acestuia din urmă se adresa cu precădere psihologul, căci putea, graţie lui, să obţină rezultatele voite. Probabil că nici vinul nu putea fi onorat mai mult decît prin compararea efectelor lui cu beţia dionisiacă. Nu acesta este însă lucrul cel mai important. Este vorba de a şti dacă beţia poate fi considerată retrospectiv în lumina misticismului odată apărut, drept premergătoarea anumitor stări mistice. Pentru a afla răspuns la această întrebare, este suficient să aruncăm o privire asupra evoluţiei filosofiei Greciei.

Această evoluţie a fost pur raţională; ea a purtat gîndul uman spre cel mai înalt grad al său de abstracţie şi generalizare.

Funcţiile dialectice ale spiritului vor căpăta progresiv atîta forţă şi supleţe încît şi astăzi, dacă voim să le exersăm, trebuie să ne îndreptăm privirea înspre şcoala grecilor. Două lucruri vor trebui reţinute. Primul, este acela că la originea acestei mari mişcări a stat un impuls ori o comoţie, care nu a fost deloc de ordin filosofic. Al doilea ne spune că doctrina cu care se încheie această mişcare, şi în care gîndirea elenă îşi află desăvîrşirea, pretinde că a depăşit simpla raţiune. Cert este că entuziasmul dionisiac s-a continuat în orfism, iar orfismul, la rîndul său, s-a prelungit în pitagoreism; or, tocmai în acesta din urmă, sau poate că în primul, îşi află originea platonismul. Este cunoscută atmosfera de mister, în sensul orfic al cuvîntului, în care se cufundă miturile platoniciene, precum şi faptul că însăşi teoria Ideilor tinde, printr-o secretă simpatie, înspre teoria pitagoreică a numerelor. Tot cu titlul de certitudine, vom spune că genul acesta de influenţă nu-l poţi afla la Aristotel ori la succesorii lui imediaţi. Însă filosofia lui Plotin, la care ajunge în cele din urmă această desfăşurare progresivă, şi care datorează la fel de multe lui Aristotel cît şi lui Platon, este incontestabil mistică. Dacă a suferit influenţa gîndului oriental, extrem de viu în peisajul alexandrin al timpului, faptul s-a petrecut fără voia şi fără de ştirea lui Plotin însuşi, care credea că nu face altceva decît să condenseze toată filosofia greacă tocmai spre a o opune doctrinelor străine. Pe scurt deci, a existat dintru începuturi o intruziune a orfismului iar în cele din urmă, o topire a dialecticii în mistică. Din cele spuse, putem conchide că o forţă extraraţională a suscitat această dezvoltare raţională şi a condus-o spre termenul ei ultim, care se află dincolo de raţiune. Astfel, fenomenele de sedimentare, lente şi regulate, singurele aparente, sînt condiţionate de invizibile forţe eruptive care, ridicînd în anumite momente scoarţa terestră, imprimă activităţii sedimentare propria lor direcţie. Este însă posibilă şi o altă interpretare care, după părerea noastră, pare a fi mult mai verosimilă. Astfel, putem presupune că dezvoltarea gîndirii greceşti a fost

opera raţiunii singure şi că, alături de ea, dar independent, s-au iscat în răstimpuri cîteva suflete predispuse la un anume efort, la efortul cheltuit în căutarea, dincolo de inteligenţă, a unei viziuni, a unei revelaţii a realităţii transcendente. Acest efort nu şi-a atins niciodată scopul; dar de fiece dată, în momentul stingerii lui, a încredinţat dialecticii ceea ce mai rămăsese din el însuşi, mai curînd decît să dispară fără urmă, în întregime. În felul acesta, şi cu o aceeaşi cheltuială de forţă, o nouă tentativă se va putea opri mai departe încă, inteligenţa regăsindu-se ea însăşi într-un punct mai înalt al desfăşurării gîndului filosofic care căpătase, în respectivul interval, mai multă elasticitate, dobîndind totodată un plus de misticitate. Prin chiar faptul acesta sîntem îndreptăţiţi să vedem un prim val, pur dionisiac, pierzîndu-se în orfism, care comporta, faţă de primul, un spor de intelectualitate ; cel de-al doilea val, pe care l-am putea numi orfic, sfîrşeşte în pitagoreism, adică într-o filosofie. La rîndul său, pitagoreismul va împărtăşi platonismului cîte ceva din propriul spirit. Iar acesta, asumîndu-şi urma pitagoreică, se va deschide firesc, mai tîrziu, misticismului alexandrin. Dar oricum ne-am reprezenta cele două curente, unul intelectual, celălalt extraintelectual, doar situîndu-ne pe poziţiile termenului final vom putea califica pe cel din urmă drept supraintelectual ori mistic, considerînd astfel drept mistic impulsul originat în mistere.

Rămîne de ştiut dacă termenul final al mişcării a fost un misticism complet. Putem atribui cuvintelor ce sensuri dorim, cu condiţia să le definim mai întîi. Pentru noi, realizarea ca atare a misticismului înseamnă o atingere, deci o coincidenţă parţială, cu efortul creator care manifestă viaţa. Efortul acesta este de la Dumnezeu, dacă nu cumva este chiar Dumnezeu însuşi. Misticul adevărat va fi o individualitate ce va transgresa limitele puse speciei de chiar materialitatea ei, continuînd şi prelungind astfel acţiunea divină. Aceasta este definiţia noastră. Sîntem liberi s-o propunem, cu condiţia să ne întrebăm totuşi

dacă ea îşi află aplicaţia, dacă se poate aplica deci vreunui caz determinat. În ceea ce-l priveşte pe Plotin, răspunsul este lipsit de orice umbră de îndoială. I-a fost dat să vadă pămîntul făgăduinţei fără însă a-l străbate cu piciorul. El a atins pragul extazului, o stare în care sufletul se simte, ori crede că se simte, în prezenţa lui Dumnezeu, iluminat de lumina divină; dar el nu trece dincolo de acest prag pentru a ajunge la punctul în care contemplaţia se cufundă în acţiune iar voinţa omului se confundă cu voinţa Domnului. Plotin credea că a atins culmea supremă: pentru el, a merge mai departe ar fi însemnat o coborîre. Toate acestea le-a transpus într-un admirabil limbaj, care nu este totuşi cel al misticismului deplin: „acţiunea, ne spune el, este o slăbire a contemplaţiei."[1] Astfel rămîne el fidel intelectualismului de sorginte elină, rezumîndu-l chiar într-o formulă percutantă; dar cel puţin i-a impregnat o puternică nuanţă de misticitate. Rezumînd, vom spune că gîndul elen n-a atins misticismul în forma pe care noi o considerăm absolută. Cert este că a existat o dorinţă în acest sens ; în mai multe rînduri, simple virtualităţi au încercat pătrunderea pe tărîmul misticismului. Şi porţile misticităţii s-au întredeschis din ce în ce mai tare, nelăsîndu-le însă niciodată să pătrundă pe de-a-ntregul înlăuntru.

Căci în gîndul grec există o radicală distincţie între mistică şi dialectică, ele întîlnindu-se doar din cînd în cînd. În alte locuri, din contra, ele au fost mereu amestecate, aparent sprijinindu-se reciproc, dar poate împiedicîndu-se reciproc să-şi atingă menirea. Aşa s-a întîmplat, credem, cu gîndirea indiană. Nu vom încerca să o aprofundăm ori să o rezumăm. Desfăşurarea ei progresivă se întinde pe perioade considerabile. Filosofie şi religie, ea s-a diversificat funcţie de timpuri, de locuri. A fost transpusă într-un limbaj a cărui bogăţie de nuanţe scapă chiar şi celor mai buni cunoscători ai ei. De altfel, chiar cuvintele acestei limbi sînt departe de a fi păstrat un sens invariabil, presupunînd că acest sens a fost dintotdeauna precis sau n-a

fost niciodată astfel. Dar pentru demersul nostru va fi îndeajuns să aruncăm o scurtă privire asupra ansamblului doctrinelor indiene. Cum pentru a obține o viziune globală va trebui în mod necesar să ne mulțumim să suprapunem ansamblul de opinii deja formulate, s-ar putea să avem șansa de a nu ne înșela, considerînd cu precădere liniile care coincid.

Pentru început, vom spune că India a practicat dintotdeauna o religie comparabilă cu cea a Greciei antice. De altfel, zeii și spiritele au jucat peste tot un același rol. Ritualurile și ceremoniile erau analoge. Sacrificiul avea o importanță extremă. Cultele s-au menținut de-a lungul brahmanismului, jainismului, budismului. Cum erau ele comparabile cu o învățătură de felul celei a lui Buddha? Trebuie să remarcăm că budismul, cel care aducea oamenilor eliberarea, considera că zeii înșiși au nevoie să se mîntuie. Oameni și zei, erau puși sub semnul aceleiași specii, supuși unei aceleiași fatalități. Gîndul acesta se încadrează bine în orizontul unei ipoteze asemenea celei avansate de noi: omul trăiește natural în societate și, prin efectul unei funcții naturale, numită de noi funcția fabulatorie, proiectează în jurul lui ființe fantasmatice care duc o viață analogă cu a lui, dar la un nivel mai înalt, solidară totuși cu viața omului; aceasta este în fapt religia pe care noi o considerăm drept naturală. Oare astfel și-au reprezentat lucrurile gînditorii Indiei? Este prea puțin probabil! Dar orice spirit care se angajează pe calea misticismului, ieșind din cetate, simte, mai mult ori mai puțin confuz, că lasă în urma lui și oameni, și zei. Și chiar prin acest fapt, el vede zei și oameni laolaltă.

Dar pînă la ce punct al acestei căi a ajuns gîndul indic? Nu ne gîndim, desigur, decît la India antică, singură cu sine, cea de dinaintea oricărei influențe pe care a putut-o exercita asupra civilizației occidentale, sau înaintea nevoii de a reacționa împotriva acesteia din urmă. Fie statică, fie dinamică, noi considerăm religia în chiar originile ei. Am aflat că prima era prefigurată în natură; iar acum, vedem în cea de-a doua un

țărm în afara naturii. Și vom considera pentru început țărmul acesta în acele situații în care elanul a fost fie insuficient, fie împiedicat. Se pare că sufletul indian a tins să-l obiectivizeze prin două metode diferite.

Una dintre ele este atît fiziologică, cît și psihologică. Îi aflăm cea mai îndepărtată origine într-o practică comună hindușilor și iranienilor, anterioară deci separării lor: folosirea unei băuturi îmbătătoare pe care atît unii, cît și ceilalți, o numeau „Soma". Era o beție divină, comparabilă celei pe care o așteptau de la vin adepții lui Dionysos. Ulterior, apare un ansamblu de exerciții destinate să suspende senzația, să încetinească activitatea mentală, să inducă deci stări comparabile hipnozei; exercițiile acestea au fost sistematizate, rezultînd „yoga". Era aceasta din urmă de ordin mistic, în accepția pe care o dăm noi cuvîntului? Stările hipnotice nu au nimic mistic prin ele însele, dar pot deveni astfel, sau pot cel puțin anunța și pregăti adevăratul misticism, prin sugestia cuprinsă în ele. Vor deveni cu ușurință de ordin mistic, forma lor va fi predispusă să se umple cu această materie dacă prefigurează deja viziuni, extaze, suspendînd funcția critică a inteligenței. Aceasta trebuie să fi fost, cel puțin sub un anumit aspect, semnificația inițială a exercițiilor care, în cele din urmă, s-au organizat în „yoga". În interiorul acestui sistem de exerciții, misticismul nu-l aflăm decît abia schițat; însă un misticism mai pronunțat, de o concentrație pur spirituală, se putea folosi de „yoga", anume de aspectul material al acesteia din urmă, spiritualizînd-o astfel. De altfel, se pare că „yoga" a fost, în funcție de timpuri și locuri, o formă oarecum populară a contemplației mistice sau un ansamblu ce o cuprindea în sine.

Ne rămîne să ne întrebăm ce a fost această contemplație însăși și ce raporturi se pot stabili între ea și misticismul așa cum îl înțelegem noi. Încă din cele mai îndepărtate timpuri hindusul specula asupra ființei în genere, asupra naturii, asupra vieții. Însă efortul său, care s-a întins de-a lungul atîtor veacuri,

n-a ajuns în cele din urmă, precum în cazul filosofilor greci, la cunoaşterea ce se poate desfăşura la nesfîrşit, asemenea ştiinţei elenice. Şi aceasta pentru că hindusul a considerat dintotdeauna cunoaşterea mai curînd drept mijloc decît scop. Pentru el, era întotdeauna în joc evadarea din viaţa atît de crudă, în special cu omul acelor locuri. Iar prin sinucidere n-ar fi obţinut eliberarea, căci, după moarte, sufletul va trebui să însufleţească un alt trup, şi aşa s-ar fi perpetuat la nesfîrşit începuturile vieţii, ale suferinţei. Încă din primele timpuri ale brahmanismului însă, hindusul a început să se încredinţeze pe sine că renunţarea este calea ce poartă spre eliberare. Renunţarea aceasta era considerată o cufundare în Marele Tot, precum şi în sine însuşi. Budismul, care este o abatere a brahmanismului, nu-l va modifica în mod esenţial, ci va realiza, în special, o lucrare mai savantă. Pînă la apariţia budismului viaţa era suferinţă: Buddha urcă însă pînă la cauza suferinţei. Şi o află în dorinţă, în general, în setea de viaţă. Astfel s-a putut contura cu o mai fină precizie calea mîntuirii. Brahmanismul, budismul, şi chiar jainismul, au împiedicat deci, cu o putere crescîndă, extensiunea voinţei de a trăi; iar propovăduirea aceasta apare mai întîi drept un apel la inteligenţă, cele trei doctrine diferind prin gradul lor mai scăzut ori mai înalt de intelectualitate. Dar la o analiză mai atentă vom observa că acea convingere pe care încercau să o implanteze în sufletele oamenilor este departe de a fi fost doar o simplă stare intelectuală. Încă din vechiul brahmanism, certitudinea ultimă nu se dobîndeşte prin raţionamente, prin învăţătură : ea este o viziune comunicată celorlalţi de către cel care a văzut. Budismul, deşi mai savant sub un anumit aspect, este totodată şi mai mistic. Starea spre care el îndreaptă sufletul este dincolo de fericire şi durere, dincolo de conştiinţă. Nirvana, suprimare a dorinţei în timpul vieţii şi a Karmei după moarte, este atinsă în budism urmînd o serie de etape, printr-o întreagă disciplină mistică. Nu trebuie să uităm că la începuturile misiunii lui Buddha stă iluminarea, obţinută de el în prima tinereţe.

Tot ceea ce conţine budismul şi poate fi transpus în cuvinte poate fi considerat, desigur, drept filosofie; dar esenţialul este revelaţia definitivă, transcendentă atît cuvîntului, cît şi raţiunii. Este convingerea, treptat dobîndită şi brusc obţinută, că scopul a fost atins: suferinţa şi-a aflat capătul, şi odată cu ea, tot ceea ce este determinat, deci propriu-zis existent în orizontul existenţei. Dacă vom considera că aici nu avem de-a face cu o teorie ci cu o experienţă mult asemănătoare extazului, că sufletul, în efortul său de a coincide cu elanul creator, va putea străbate calea deschisă şi nu va eşua decît dacă se va opri la jumătatea drumului, desprins de viaţa omenească dar necunoscînd încă plenitudinea vieţii divine, suspendat între două activităţi în vîrtejul neantului, dacă vom judeca deci astfel, nu vom ezita să vedem în budism un misticism. Însă noi înţelegem de ce budismul nu este un misticism deplin. Căci acesta din urmă va fi acţiune, creaţie, iubire.

Nu e sigur că budismul a ignorat caritatea. Din contra, a recomandat-o chiar, în termenii unei extreme elevaţii. Preceptului, i-a adăugat exemplul. Dar i-a lipsit căldura sufletească. Cum foarte bine a spus un istoric al religiilor, a ignorat „dăruirea totală şi misterioasă de sine însuşi". Să adăugăm – ceea ce este, poate, unul şi acelaşi lucru – că nu a crezut în eficacitatea acţiunii umane. Nu s-a încrezut în fapta omului. Dar numai încrederea aceasta poate deveni putere, poate muta munţii din loc. Un misticism complet ar fi atins acest prag. E drept că se va regăsi şi în India, dar mult mai tîrziu. Un misticism comparabil cu misticismul creştin, o caritate ardentă, aflăm la un Ramakrishna, ori la un Vivekananda, pentru a nu-i aminti decît pe cei mai apropiaţi timpului nostru. Dar între timp se ivise creştinismul. Influenţa lui asupra Indiei – prin filieră islamică, de altfel – a fost extrem de superficială; dar sufletelor ce vibrează la o simplă sugestie, un semn le este de ajuns. Să admitem totuşi că acţiunea directă a creştinismului, înţeles ca dogmă, a fost aproape nulă în India. Însă întreaga civilizaţie occidentală

este pătrunsă de creştinism, îl respiri, asemenea unui parfum, în tot ceea ce această civilizaţie aduce cu sine. Industrialismul însuşi, cum vom încerca să demonstrăm, derivă indirect din creştinism. Or, tocmai industrializarea, civilizaţia noastră occidentală, a declanşat misticismul unui Ramakrishna, unui Vivekananda. Misticismul acesta ardent, activ, nu s-a ivit niciodată în timpurile cînd hindusul se simţea strivit de natură, cînd orice intervenţie omenească era privită drept inutilă. Ce mai rămînea de făcut, cînd foametea inevitabilă condamna la moarte milioane de nenorociţi? Pesimismul hindus îşi află principala origine într-o neputinţă. Şi tocmai pesimismul este cel care a împiedicat India să-şi poarte pînă la capăt misticismul, căci deplinul misticism este acţiune. Dar apar maşinile care sporesc roadele pămîntului şi, mai ales, pun în circulaţie aceste produse, apar şi organizaţiile politice şi sociale care dovedesc experimental că masele nu sînt condamnate la o viaţă servilă şi mizeră, ca stînd sub semnul unei ineluctabile necesităţi: mîntuirea devine posibilă într-un sens cu totul nou. Impulsul mistic, dacă se va manifesta undeva cu suficientă forţă, nu va mai fi refulat în doctrine ale renunţării ori în practica extazului. În loc să se cufunde în sine, sufletul se va deschide larg unei iubiri universale. Dar invenţiile şi organizaţiile acestea sînt toate de sorginte occidentală; şi ele sînt cele care au permis misticismului să-şi atingă termenul ultim şi în acest spaţiu. Să conchidem deci că nici în Grecia, şi nici în India antică nu aflăm un misticism complet fie datorită insuficienţei elanului, fie pentru că acesta a fost împiedicat de circumstanţe materiale ostile ori de un prea îngust intelectualism. Apariţia într-un moment precis a elanului creator este cea care ne permite analiza retrospectivă a pregătirii ei, la fel cum vulcanul care erupe dintr-o dată justifică un întreg şir de cutremure de pămînt ce i-au precedat erupţia.[2]

De fapt, misticismul complet este cel al marilor mistici creştini. Pentru moment, să lăsăm la o parte creştinismul lor, şi să urmărim la ei forma, nu materia. Neîndoielnic, mulţi au

trecut prin stări ce se aseamănă diverselor puncte finale atinse de misticismul antic. Însă ei n-au făcut decît să le depăşească: concentrîndu-se asupra lor înşişi pentru a se putea lansa într-un efort cu totul nou, ei au rupt un dig; un imens curent de viaţă a pus stăpînire pe ei; iar vitalitatea lor sporită a degajat o energie, o cutezanţă, o putere de concepere şi de realizare cu totul extraordinare. Să ne gîndim la cele realizate în domeniul acţiunii de un sfînt Pavel, de o sfîntă Tereza, de o Caterina de Sienna, de un sfînt Francisc, de o Ioana d'Arc şi mulţi alţii.[3] Aproape toate aceste acţiuni debordante s-au situat sub semnul răspîndirii creştinismului. Totuşi, există şi excepţii, iar cazul Ioanei d'Arc este suficient pentru a putea demonstra că forma poate fi separată de materie.

Cînd considerăm evoluţia interioară a marilor mistici prin prisma desăvîrşirii ei ultime, stăm şi ne întrebăm cum de au putut fi ei socotiţi bolnavi. Este drept că trăim într-o stare de echilibru instabil şi că sănătatea medie a sufletului, ca şi cea a corpului de altfel, este ceva greu de definit. Şi totuşi, există o sănătate intelectuală bine instalată, excepţională, care se recunoaşte fără nici o dificultate. Ea se manifestă prin gustul acţiunii, prin facultatea de a se adapta şi readapta circumstanţelor, prin fermitatea îmbinată cu supleţea, discernămîntul profetic al posibilului şi imposibilului, un spirit de simplicitate care triumfă asupra complicaţiilor şi, în fine, printr-un bun simţ superior. Nu cumva chiar la mistici aflăm toate acestea? Şi nu pot ei oare servi drept definiţie vie a robusteţei intelectuale?

Dacă au fost consideraţi altfel, faptul se datorează stărilor anormale care, de cele mai multe ori, alcătuiesc preludiul unei transformări definitive. Ei povestesc despre viziunile lor, despre extazele şi încîntările lor. Asemenea fenomene le aflăm şi la bolnavi, sînt constitutive bolii lor. Recent, a apărut o importantă lucrare asupra extazului considerat drept manifestare psihastenică.[4] Dar sînt stări morbide ce nu fac decît să imite stările sfinte; din cauza aceasta, cele din urmă nu sînt mai puţin sfinte,

şi nici primele – mai puţin morbide. Un nebun se crede împărat: el va da gesturilor, cuvintelor şi actelor sale o alură sistematic napoleoniană, tocmai în acest fapt constînd nebunia sa. Dar se va răsfrînge ceva din faptul nebuniei lui asupra lui Napoleon? La fel de bine poate fi parodiat şi misticismul, şi vom avea de-a face cu o nebunie mistică: înseamnă aceasta că misticismul este nebunie? Totuşi, este incontestabil faptul că extazele, viziunile, încîntările, sînt stări anormale, şi că este greu să aflăm limita exactă între anormal şi morbid. De altfel, aceasta a fost şi părerea marilor mistici. Ei au fost cei dintîi ce şi-au prevenit discipolii împotriva unor viziuni ce pot fi pure halucinaţii. Şi chiar propriilor viziuni, atunci cînd le aveau, nu le acordau în general decît o importanţă secundară: erau incidentele presărate în cale, trebuiau depăşite; au trebuit să lase în urma lor şi încîntări şi extaze, pentru a putea atinge pragul ultim, care era identificarea voinţei umane cu voinţa divină. Adevărul este că stările anormale, asemănarea şi uneori neîndoielnica lor participare la stările morbide, vor fi uşor de înţeles dacă avem în vedere răsturnarea pe care o presupune trecerea de la static la dinamic, de la închis la deschis, de la viaţa obişnuită la viaţa mistică. Cînd sînt răscolite abisurile sufletului, ceea ce pătrunde la suprafaţă şi atinge pragul conştiinţei capătă forma unei imagini ori a unei emoţii, dacă intensitatea este suficient de mare. Cel mai adesea, imaginea este halucinaţie pură, aşa cum şi emoţia nu-i decît zadarnică agitaţie. Dar atît una, cît şi cealaltă, pot exprima faptul că răsturnarea este o rearanjare sistematică în vederea unui echilibru superior. Şi atunci, imaginea este simbolul a ceea ce se pregăteşte să fie, iar emoţia este o mai bună adunare la sine a sufletului în aşteptarea unei transformări. Cazul acesta din urmă este propriu misticismului, dar nici primul nu este cu desăvîrşire exclus; ceea ce este pur şi simplu anormal poate fi dublat de ceea ce este cu siguranţă morbid. Căci dereglarea relaţiilor obişnuite dintre conştient şi inconştient presupune întotdeauna un risc. Nu trebuie deci să ne

mire dacă misticismul este uneori însoţit de tulburări nervoase; pe acestea din urmă le vom afla şi în alte forme ale geniului, mai ales la muzicieni. Va trebui să le considerăm drept accidente; căci nu aparţin propriu-zis misticii, aşa cum nu sînt specifice nici geniilor muzicii.

Zguduit, în străfundurile sale, de curentul ce-l va duce cu sine, sufletul încetează să se mai întoarcă mereu înspre sine, sustrăgîndu-se o clipă legii ce doreşte ca ins şi specie să se condiţioneze unul pe celălalt, circular. Sufletul se opreşte, ca şi cum ar asculta unei chemări. Apoi se lasă dus drept înainte. Nu percepe în chip direct forţa care-l pune în mişcare, dar îi simte indefinita prezenţă sau o întrezăreşte în spatele unei viziuni simbolice. Apoi, sufletul este cuprins de o imensă fericire, de extazul în care se cufundă, ori de încîntarea pe care o încearcă: Dumnezeu este acolo, iar el este în El. Nu mai există mistere. Întrebările dispar, obscuritatea se risipeşte; aceasta este o iluminare. Dar pentru cîtă vreme? Imperceptibila nelinişte ce plana asupra extazului coboară şi i se alătură asemenea unei umbre a lui. Şi deja aceasta va fi suficientă pentru a putea distinge, chiar şi în stările ce vor urma, adevăratul misticism complet de ceea ce odinioară i-a fost anticipare ori pregătire. În fond, acea urmă de nelinişte arată că sufletul marelui mistic nu se opreşte la extaz, ca punct final al unei călătorii. Este cu adevărat un repaus, dacă vreţi, dar la fel cum, oprită într-o staţie, maşina rămîne sub presiune, la fel şi mişcarea sufletului se continuă printr-o cutremurare pe loc, în aşteptarea unui nou salt înainte. Mai precis: oricît de intimă ar fi uniunea cu Dumnezeu, nu este definitivă decît dacă este totală. Fără îndoială, nu mai aflăm nici o distanţă între gîndire şi obiectul gîndirii, de vreme ce au căzut întrebările care măsurau şi constituiau chiar depărtarea ca atare. Dispare şi separaţia radicală între cel care iubeşte şi cel care este iubit : căci Dumnezeu, este prezent iar fericirea nu-şi mai află margine. Dar dacă sufletul se cufundă în Dumnezeu prin gîndire şi prin sentiment, ceva din cele ce sînt ale

sufletului rămîne în afară; este voința: căci dacă sufletul ar acționa, fapta lui ar decurge numai din el. Viața nu-i este încă pe de-a-ntregul divină. Şi sufletul ştie: de aceea este vag neliniştit şi tocmai agitația în repaus este caracteristica a ceea ce noi numim misticismul complet. Ea exprimă faptul că sufletul şi-a luat elan spre a merge mai departe, că extazul interesează atît facultatea de a vedea şi de a se emoționa, cît şi facultatea de a voi, pe care va trebui s-o repună el însuşi în Dumnezeu. Cînd sentimentul acesta a sporit pînă la a ocupa întreg sufletul, extazul dispare, sufletul se regăseşte singur şi, uneori, îl încearcă dezolarea. Obişnuit pentru o clipă cu lumina orbitoare, el nu mai distinge nici un contur în umbră. Şi nu-şi dă seama de lucrarea profundă care se săvîrşeşte obscur în sine. Simte că a pierdut enorm; dar încă nu ştie că a pierdut spre a cîştiga totul. Aceasta este „noaptea obscură” despre care au vorbit marii mistici şi care este, poate, ceea ce are mai semnificativ, în orice caz mai instructiv, misticismul creştin. Se pregăteşte faza definitivă, caracteristică marelui misticism. Este absolut imposibilă analiza acestei pregătiri ultime, misticii înşişi întrezărindu-i cu greu mecanismul. Ne limităm la a spune că o maşină dintr-un oțel extrem de rezistent, construită în vederea unui efort extraordinar, se va afla cu siguranță într-o stare analogă dacă ar dobîndi conştiința de sine în momentul montării ei. Piesele sale fiind pe rînd supuse celor mai dure încercări, unele fiind chiar aruncate şi înlocuite cu altele, ea va avea sentimentul că-i lipseşte ceva, aici şi acum, al unei dureri răspîndite peste tot. Dar suferința aceasta absolut superficială nu va avea decît să se aprofundeze, spre a se transforma în aşteptarea şi speranța unui instrument minunat. Sufletul mistic se vrea tocmai acest instrument. De aceea, va elimina din propria lui substanță tot ceea ce nu este îndeajuns de pur, de rezistent, de suplu, spre a putea fi folosit de Dumnezeu. Deja sufletul îl simte prezent pe Dumnezeu, deja crede că l-a întrezărit în viziunile sale simbolice, deja în extaz se unise cu El. Dar nimic din toate acestea nu era durabil, întrucît totul era contemplare: acțiunea va readuce sufletul la sine, despărțindu-l astfel de Dumnezeu. Acum, Dumnezeu este cel care acționează în el, prin el: unirea este totală şi, prin urmare, definitivă. Acum, cuvinte ca *mecanism* şi *instrument* evocă imagini ce ar fi mai bine să le lăsăm la o parte. Le putem utiliza pentru a ne forma o idee despre lucrarea de pregătire; însă nu ne vor învăța nimic despre rezultatul ultim. Să spunem doar că sufletul a dobîndit, de acum înainte, un prea-plin de viață. Un elan imens. Un impuls irezistibil ce îl aruncă înspre cele mai ample acțiuni. Calma exaltare a tuturor facultăților sale face sufletul să vadă lucrurile în mare şi, oricît de slab ar fi, să acționeze cu forță. Şi mai ales, el vede simplu iar simplicitatea aceasta, care uimeşte atît în cuvinte cît şi în conduita unui astfel de om, îl conduce întru depăşirea complicațiilor, de existența cărora pare a nici nu-şi da seama. O ştiință înnăscută ori, mai curînd, o inocență dobîndită, îi sugerează din prima clipă demersul util, actul decisiv, cuvîntul căruia nu-i poți replica nimic. Dar efortul rămîne indispensabil, la fel puterea de îndurare şi perseverența. Acestea apar singure, se desfăşoară de la sine într-un suflet în acelaşi timp activ şi „activat”, a cărui libertate coincide cu activitatea divină. Ele reprezintă o enormă risipă de energie dar şi un prea-plin de vitalitate care inundă sufletul, izvorînd din chiar sursa vieții. Acum, viziunile sînt departe: divinitatea nu va şti să se arate din afară dinaintea unui suflet ce o conține pentru totdeauna. Nimic nu pare să deosebească esențial un astfel de om de semenii printre care locuieşte. Doar el însuşi îşi dă seama de transformarea care îl înalță în rîndul acelor *adjutores Dei*, pacienți în raport cu Dumnezeu, agenți în raport cu oamenii. Din această înălțare spirituală, omul nu resimte nici un orgoliu. Mare, din contra, îi este umilința. Şi cum să nu fie umil, cînd singur a putut constata în dialogurile sale tăcute cu sine, cu o emoție în care-şi simțea sufletul în întregime topindu-se, ceea ce am putea numi umilința divină?

O anumită acțiune era preformată deja în misticismul care se oprise la pragul extazului, adică la contemplație. Coborînd cu greu din cer pe pămînt, oamenii simțeau nevoia să meargă printre semenii lor, să-i învețe. Trebuiau să anunțe tuturor că lumea percepută cu ochii timpului este neîndoielnic reală, dar există și altceva, care nu este doar simplă posibilitate ori probabilitate, asemenea concluziei unui raționament, ci este ceva la fel de cert ca și o experiență: cineva a văzut, cineva a atins, cineva știe. Era doar o veleitate de apostolat. De fapt, întreprinderea era descurajantă: cum poate fi propagată prin discurs convingerea dobîndită dintr-o experiență? Și, mai ales, cum să exprimăm inexprimabilul? Asemenea întrebări nici măcar nu există pentru misticul complet. El simte în sine adevărul ivindu-se în chip firesc, fără efort, asemenea unei forțe active. Și la fel cum soarele își răspîndește neîmpiedicat lumina, la fel și misticul va risipi în jur adevărul. Numai că nu-l va propaga prin simple discursuri.

Căci iubirea care îl mistuie nu mai este simpla iubire a unui om, pentru Dumnezeu, ci este iubirea însăși a lui Dumnezeu pentru toți oamenii. În Dumnezeu, prin Dumnezeu, el iubește cu o iubire divină întreagă omenirea. Nu mai e în joc fraternitatea recomandată de filosofi în numele rațiunii, invocînd faptul că toți oamenii se împărtășesc în chip originar dintr-o aceeași esență rațională: în fața unui atît de nobil ideal ne vom închina cu respectul cuvenit; ne vom strădui chiar să-l împlinim ca atare, dacă nu ridică prea multe probleme individului și comunității; însă nu ne vom așeza sub semnul lui cu pasiune. Sau, dacă ar fi astfel, ar însemna că am respirat parfumul îmbătător lăsat de misticism în vreun colț de civilizație. Filosofii înșiși ar fi pus cu atîta siguranță principiul participării egale a tuturor oamenilor la o esență superioară, principiu atît de puțin conform experienței curente, dacă nu s-ar fi aflat mistici care să îmbrățișeze întreaga omenire într-o unică și indivizibilă iubire? Aici nu este deci vorba despre fraternitatea a cărei idee ne-am construit-o, spre a o transforma mai apoi în ideal. Nu este vorba nici despre intensificarea simpatiei înnăscute a omului pentru om. De altfel, ne putem întreba dacă un atare instinct a existat vreodată și altcumva decît în imaginația filosofilor, în care s-a ivit din motive de simetrie. Familia, patria, umanitatea, apărînd drept cercuri din ce în ce mai vaste, s-au gîndit probabil că omul trebuia să iubească în chip natural umanitatea, la fel cum își iubește patria și familia. În realitate însă, grupul familial și grupul social sînt singurele voite de natură, singurele cărora le corespund instinctele, iar instinctele sociale pot determina societățile mai curînd să lupte unele împotriva celorlalte decît să se unească pentru a se constitui efectiv în umanitate. Cel mult, sentimentul familial și social, prisosind în mod accidental, se vor putea aplica dincolo de granițele naturale, fie prin joc, fie prin bogății nemăsurate; dar acestea nu ajung niciodată prea departe. Întru totul altfel este iubirea mistică pentru umanitate. Ea nu prelungește un instinct, nici nu derivă dintr-o idee. Nu ține nici de sensibil, nici de rațional. Implicit, este atît unul, cît și celălalt; dar efectiv – este mult mai mult. Căci o astfel de iubire este rădăcina însăși a sensibilității și a rațiunii, rădăcina tuturor celorlalte lucruri. Ea coincide cu iubirea lui Dumnezeu pentru lucrarea sa, cea care a făcut totul; ea dezvăluie celui ce va ști să o întrebe secretul creației. Ea este mai curînd de esență metafizică decît morală. Și va voi, cu ajutorul lui Dumnezeu, să desăvîrșească creația speciei umane și să facă din omenire ceea ce ar fi fost ea dacă s-ar fi putut constitui definitiv fără de ajutorul omului însuși. Sau, pentru a folosi cuvinte care spun, după cum vom vedea, unul și același lucru într-un alt limbaj: direcția iubirii este tocmai direcția elanului vieții; ea este chiar acest elan, comunicat integral oamenilor privilegiați care vor voi să-l imprime întregii omeniri și, printr-o contradicție realizată, să convertească în efort creator acest lucru creat care este specia, să facă din ceea ce este prin definiție o oprire – o mișcare.

Va reuşi ea oare? Dacă misticismul trebuie să transforme omenirea, nu va putea altfel decît transmiţînd, din aproape în aproape, încet, o parte din el însuşi. Misticii simt bine acest lucru. Cel mai mare obstacol întîlnit de ei este cel care a împiedicat crearea unei umanităţi divine. Omul trebuie să-şi cîştige pîinea cu sudoarea frunţii: cu alte cuvinte, omenirea este o specie animală, supusă, ca atare, legii care conduce lumea animală şi condamnă viul să se hrănească cu viu. Hrana fiindu-i deci disputată atît de natură în general cît şi de cei de aceeaşi specie cu el, omul îşi foloseşte în mod necesar întreg efortul său spre a şi-o procura; inteligenţa lui este alcătuită tocmai pentru a-i putea furniza arme şi unelte în vederea luptei şi a muncii. Şi cum ar putea omenirea, date fiind aceste condiţii, să-şi întoarcă spre cer o atenţie esenţial fixată pe pămînt? Dacă totuşi este posibil, aceasta nu se va realiza decît prin folosirea simultană sau succesivă a două metode extrem de diferite. Prima va consta într-o atît de puternică intensificare a muncii intelectuale, încît va purta inteligenţa mult dincolo de ceea ce natura a voit pentru ea, iar simpla unealtă va ceda locul unui sistem imens de maşini capabile să elibereze activitatea umană, eliberarea fiind, de altfel, consolidată printr-o organizare politică şi socială ce va asigura maşinismului destinaţia lui reală. Mijloc periculos, fără îndoială, pentru că mecanicul, dezvoltîndu-se, s-ar putea întoarce împotriva misticului: mai mult, mecanicul se va dezvolta cel mai bine ca o reacţie de aparentă opoziţie împotriva misticului. Dar există riscuri ce se cer asumate: o activitate de ordin superior, care are nevoie de o activitate inferioară, va trebui să o suscite pe aceasta din urmă, chiar dacă va fi nevoită ulterior să se apere împotriva ei. Experienţa ne arată că, dacă dintre două tendinţe opuse dar complementare una creşte în aşa măsură încît tinde să ocupe întreg spaţiul, cealaltă îşi va găsi un loc mai mic în chiar interiorul aceleia pentru a se menţine. Va veni şi rîndul ei, şi va beneficia atunci de toate cîte s-au realizat fără ea, de toate cîte au fost

orientate clar împotriva ei. Orice s-ar întîmpla, modalitatea aceasta nu se va putea utiliza ca atare decît mult mai tîrziu şi, în aşteptarea ei, există o cu totul altă cale de urmat. Este vorba despre a nu visa o propagare generală imediată a elanului mistic, fapt evident imposibil, şi de a-l comunica, deşi deja diminuat, unui mic număr de privilegiaţi care alcătuiesc laolaltă o societate spirituală. Societăţile de felul acesta se pot răspîndi; fiecare dintre ele, prin cîţiva dintre membrii lor excepţional dotaţi, vor da naştere uneia sau mai multor societăţi asemănătoare. Astfel se va conserva şi se va continua elanul pînă în ziua în care o profundă modificare a condiţiilor materiale impuse omenirii de către natură va permite o radicală transformare sub aspect spiritual. Aceasta este calea urmată de marii mistici. Pentru că au fost constrînşi şi pentru că nu puteau proceda altfel, şi-au risipit prea-plinul de energie în întemeierea ordinelor religioase ori a mănăstirilor. În acele momente, îndatorirea lor nu era să privească mai departe. Elanul de iubire care-i făcea să înalţe omenirea pînă la Dumnezeu şi să desăvîrşească creaţia divină, nu se putea realiza pe deplin, după părerea lor, decît cu ajutorul Domnului, ale cărui instrumente se considerau a fi. Deci întreg efortul lor trebuia să se concentreze asupra unei sarcini imense, extrem de dificile, însă limitate. Se vor ivi şi alte eforturi, altele deja se iviseră; dar toate vor fi convergente, de vreme ce Dumnezeu le ţinea în unitate.

De fapt, noi am simplificat mult lucrurile. Pentru un plus de claritate şi, mai ales, pentru a putea orîndui în serie dificultăţile, am raţionat ca şi cum misticul creştin, purtător al unei revelaţii interioare, s-ar fi ivit într-o omenire ce n-ar fi ştiut nimic despre această revelaţie. În fapt însă, oamenii cărora li se adresează misticul au deja o religie, care, de altfel, este şi propria lui religie. Iar dacă el avea viziuni, ele nu făceau decît să transpună în imagini ceea ce religia îi inoculase deja sub forma ideilor. Dacă exista şi extazul, el îl unea cu un Dumnezeu care neîndoielnic depăşea toate cîte şi-ar fi putut imagina omul

şi care corespundea totuşi descrierii abstracte furnizate lui de religie. Ne-am putea chiar întreba dacă nu cumva aceste învăţăminte abstracte stau la originea misticismului, şi dacă acesta a făcut vreodată şi altceva în afara faptului de a trece din nou peste litera dogmei, spre a o rescrie din nou, de astă dată cu litere de foc. În acest caz, rolul misticului va fi doar acela de a aduce religiei ceva din ardoarea care îl animă, încercînd astfel s-o reanime. Desigur, cel ce profesează o atare opinie nu va întîmpina prea mari dificultăţi în a o face acceptată. În fond, învăţămintele religiei se adresează, ca orice alte învăţăminte, inteligenţei; şi ceea ce ţine de ordinea intelectuală poate deveni accesibil tuturor. Fie că aderăm sau nu la o religie anume, vom ajunge întotdeauna s-o asimilăm intelectual, chiar dacă misterele ei ni le vom reprezenta ca aparţinînd misteriosului. Din contra, misticismul nu comunică nimic, absolut nimic celui care n-a simţit nimic. Cu toţii vor putea înţelege deci că misticismul se inserează, din vreme în vreme, original şi infailibil, într-o religie preexistentă, formulată în termeni inteligenţi; va fi greu, în schimb, să-i determinăm să admită ideea unei religii care n-ar exista decît prin misticism, pentru care ea ar fi un extract intelectual formulabil, în consecinţă, generalizabil. Nu va trebui să cercetăm care dintre aceste două interpretări convine ortodoxiei religioase. Vom spune doar că din punctul de vedere al psihologului, cea de-a doua este mult mai verosimilă decît prima. Dintr-o doctrină ce nu este decît doctrină, cu greu va decurge entuziasmul ardent, iluminarea, credinţa ce mută munţii. Dar presupuneţi că incandescenţa, materia aceasta efervescentă, este turnată fără greutate în tiparul unei doctrine, devenind, prin solidificare, acea doctrină însăşi. Ne reprezentăm deci religia drept o cristalizare, operată printr-o răcire savantă, a ceea ce misticismul depune – materie arzîndă – în sufletul omenirii. Prin religie, toţi vor putea dobîndi cîte puţin din ceea ce posedă pe deplin cîţiva privilegiaţi. Este adevărat că ea a trebuit să accepte multe pentru a izbuti să se facă pe

sine acceptată. Omenirea nu înţelege noul decît dacă ia urma celor vechi. Or vechi era, pe de o parte, edificiul construit de filosofii greci, şi pe de altă parte, cele imaginate de religiile antice. Neîndoielnic este şi faptul că, la rîndul său, creştinismul a preluat mult şi dintr-o parte, şi din cealaltă. Este copleşit de filosofia greacă, dar a păstrat bine şi rituri, ceremonii ori chiar credinţe ale religiei numită de noi statică ori naturală. Era interesul creştinismului, căci adoptînd parţial neo-platonismul aristotelic şi-a putut alătura gîndirea filosofică, iar împrumuturile de la religiile antice trebuiau să ajute religia cea nouă, de sens opus lor, neavînd nimic comun cu cele de odinioară în afara numelui, să devină populară. Dar nimic din toate acestea nu era esenţial: esenţa noii religii trebuia să fie răspîndirea misticismului. Există o vulgarizare nobilă, care respectă liniile adevărului ştiinţific, şi care permite spiritelor mai puţin cultivate să-şi reprezinte în mare acest misticism pînă în clipa în care un efort superior le va dezvălui amănuntul şi, mai ales, le va ajuta să-i înţeleagă în profunzime semnificaţia. Ni se pare că propagarea misticităţii de către religie aparţine aceluiaşi gen. În sensul acesta, religia este pentru misticism ceea ce este vulgarizarea pentru ştiinţă.

Misticul va afla dinainte-i o omenire pregătită de alţi mistici, invizibili şi prezenţi în religia care se învaţă, şi care-i aşteaptă venirea. Chiar misticismul său este impregnat de această religie, întrucît prin ea şi-a aflat şi el începutul. Teologia sa se va conforma în general celei profesate de teologi. Inteligenţa şi imaginaţia lui vor folosi învăţăturile teologilor spre a transpune astfel în cuvinte cele simţite de el, şi în imagini materiale – ceea ce misticul vede în mod spiritual. Şi îi va fi uşor, pentru că teologia cuprinde tocmai izvorul care îşi află sursa în misticitate. Astfel, misticismul său beneficiază de religie, dorind ca religia să se sporească pe ea însăşi cu el. Aşa se explică rolul pe care misticul se simte chemat să-l joace, acela de a spori credinţa religioasă. În realitate, în cazul marilor

mistici, este vorba despre o radicală transformare a omenirii, care începe cu exemplul lor personal. Scopul nu va fi atins decît dacă s-ar constitui în cele din urmă ceea ce teoretic ar fi trebuit să existe dintru începuturi: o omenire divină.

Misticism şi creştinism se condiţionează reciproc, la nesfîrşit. Şi totuşi un început trebuie să existe. Prin însuşi acest fapt, creştinismul îşi află originea în Christos. De pe poziţiile pe care ne situăm, nu prezintă atîta importanţă faptul că Christos se numeşte ori nu se numeşte om. Nu contează nici măcar faptul că se numeşte Christos. Cei care au ajuns într-acolo încît au negat existenţa lui Iisus, nu vor împiedica Predica de pe munte să figureze în Evanghelie, alături de alte rostiri divine. Putem da autorului orice nume voim, dar asta nu înseamnă că nu există autor. Nu este cazul să ne punem aici asemenea întrebări. Vom spune doar că, dacă marii mistici sînt cu adevărat aşa cum i-am descris noi, ei sînt imitatorii şi continuatorii originali, dar incompleţi, a ceea ce a fost, în chip desăvîrşit Christos din Evanghelii.

El însuşi poate fi considerat continuatorul profeţilor din Israel. Este cert faptul că religia creştină a fost o transformare profundă a iudaismului. S-a spus deja de multe ori: unei religii încă esenţial naţionale i s-a substituit una capabilă să devină universală. Unui Dumnezeu care hotăra asupra tuturor celorlalţi prin justiţia dar şi prin puterea sa, însă a cărui putere se exersa în favoarea poporului său şi a cărui justiţie viza în primul rînd pe supuşii lui, îi va urma un Dumnezeu al iubirii, ce va cuprinde, în iubirea sa, întreaga omenire. Tocmai de aceea ezităm să clasificăm profeţii evrei în rîndul misticilor antichităţii: Jahve era un prea sever judecător, între Israel şi Dumnezeul lui nu a fost suficientă intimitate pentru ca iudaismul să fi putut fi misticism în sensul definit de noi. Şi totuşi, nici o altă orientare afectivă ori în ordinea gîndirii n-a contribuit mai mult decît profetismul evreu la suscitarea misticismului numit de noi complet, şi anume misticismul creştin. Şi aceasta pentru că, deşi au existat şi alte curente ce au purtat sufletele către un misticism contemplativ, meritînd astfel să fie considerate mistice, ele n-au depăşit pragul contemplaţiei pure. Spre a depăşi intervalul dintre gînd şi faptă era necesar elanul, care le lipsea. Elanul acesta îl aflăm la profeţi: ei au avut patima justiţiei, au reclamat justiţia în numele Dumnezeului lui Israel. Iar creştinismul, cel care a urmat iudaismului, datorează în mare măsură tocmai profeţilor evrei misticismul său activ, capabil să se avînte în cucerirea lumii.

Dacă misticismul este cu adevărat ceea ce tocmai am spus, atunci el trebuie să furnizeze un instrument ce ne permite o abordare oarecum experimentală a problemei existenţei şi naturii lui Dumnezeu. De altfel, nici nu vedem cum altfel ar putea filosofia să analizeze această problemă. În mod general, estimăm că un obiect care există este un obiect care este, ori ar putea fi perceput. Este deci un obiect dat într-o experienţă, reală sau posibilă. Fiecare poate construi după bunul său plac ideea unui obiect ori a unei fiinţe, aşa cum procedează geometrul cu figurile sale: doar experienţa singură va stabili dacă acea figură există efectiv în afara ideii astfel construite. Veţi spune că aceasta e problema, că este vorba tocmai despre a şti dacă o anumită Fiinţă nu s-ar deosebi de toate celelalte tocmai prin aceea că ea ar fi inaccesibilă experienţei noastre şi totuşi la fel de reală ca şi celelalte fiinţe? Admit pentru o clipă ideea aceasta, chiar dacă o asemenea afirmaţie, precum şi raţionamentele ce i se adaugă îmi par a implica o iluzie fundamentală. Va rămîne însă de stabilit că Fiinţa astfel definită, astfel demonstrată, este cu adevărat Dumnezeu. Veţi pretexta oare că astfel este prin definiţie, şi că sîntem liberi să dăm ce sens voim cuvintelor pe care le definim? Sînt dispus să admit, dar dacă atribuiţi cuvîntului un sens radical diferit de cel pe care-l are el de obicei, înseamnă că se aplică unui obiect nou; raţionamentele nu vor mai avea în vedere vechiul obiect; se va înţelege de la sine că vorbiţi de fapt despre un alt obiect. Acesta este

chiar cazul general al filosofiei, atunci cînd ea vorbeşte despre Dumnezeu. Este atît de puţin acel Dumnezeu la care se gîndesc majoritatea oamenilor încît dacă printr-o minune, şi împotriva părerii filosofilor, Dumnezeu astfel definit ar coborî în cîmpul experienţei, nimeni nu l-ar recunoaşte. Religia, fie ea statică ori dinamică, îl consideră drept o Fiinţă ce poate întreţine o anumită relaţie cu omul. Or, tocmai de această faptă este incapabil Dumnezeul lui Aristotel, cel adoptat, cu cîteva mici modificări, de majoritatea succesorilor lui. Fără a încerca aici un examen aprofundat al concepţiilor aristotelice asupra divinităţii, vom menţiona doar că ele par să ridice o dublă întrebare: (1) de ce Aristotel a pus drept principiu prim un Motor imobil, Gîndirea care se gîndeşte pe sine, închisă în ea însăşi, şi care nu acţionează decît prin atracţia exercitată de perfecţiunea ei; (2)^0 de ce, odată pus acest principiu, i-a dat numele de Dumnezeu? Răspunsul nu e greu la nici una din cele două întrebări: teoria platoniciană a Ideilor a dominat toată gîndirea antică, în aşteptarea vremurilor cînd va pătrunde şi în filosofia modernă; or, raportul aristotelic dintre principiul prim şi lume este tocmai cel stabilit de Platon între Idee şi lucru. Pentru cel care nu vede în idei decît produse ale inteligenţei sociale şi individuale, nu este nimic uimitor în faptul că ideile în număr determinat, imuabile, corespund lucrurilor indefinit variate şi schimbătoare ale experienţei noastre : de fapt, noi ne punem de acord pentru a afla asemănări între lucruri în ciuda diversităţii lor şi pentru a căpăta puncte stabile de vedere asupra lor, în ciuda instabilităţii; obţinem astfel idei asupra cărora avem o anumită influenţă, în timp ce lucrurile ca atare ne alunecă printre degete. Toate acestea sînt lucrări omeneşti. Însă cel care începe să filosofeze cînd societatea şi-a dus deja destul de departe munca ei, şi care află rezultatele muncii acesteia depuse în limbaj, poate fi cuprins de admiraţie în faţa sistemelor de idei după care par a se ordona lucrurile. Nu vor fi ele, în imuabilitatea lor, modelele pe care se vor limita să le imite lucrurile schimbătoare şi mişcătoare? Şi nu vor fi ele realitatea cea adevărată, în timp ce schimbarea şi mişcarea vor traduce neîncetata şi inutila încercare a lucrurilor cvasi-inexistente, care aleargă, într-un anume sens, după ele însele, de a coincide cu imuabilitatea Ideii? Înţelegem deci că, punînd deasupra lumii sensibile o ierarhie a Ideilor, dominată de Ideea Ideilor care este Ideea de Bine, Platon a judecat că Ideile în general, şi cu atît mai mult Binele, acţionează prin atracţia propriei lor perfecţiuni. Dar tocmai acesta este, după Aristotel, modul de acţiune al Gîndirii. Al gîndirii care nu este chiar fără legătură cu Ideea Ideilor. Este adevărat că Platon nu a identificat-o cu Dumnezeu; Demiurgul din *Timaios*, cel care organizează lumea, este distinct de Ideea de Bine. Dar *Timaios* este un dialog mitic; Demiurgul are existenţă doar pe jumătate. Şi Aristotel, care renunţă la mituri, face să coincidă cu divinitatea o Gîndire care, se pare, abia este o Fiinţă gînditoare şi pe care am putea-o numi mai curînd Idee decît Gîndire. Prin aceasta, Dumnezeul lui Aristotel nu are nimic comun cu zeii adoraţi de greci. Dar nici cu Dumnezeul cărţilor sfinte. Statică ori dinamică, religia aduce dinaintea filosofiei un Dumnezeu care ridică cu totul alte probleme. Totuşi, acestui Dumnezeu i s-a ataşat metafizica în general, cu riscul de a-l feri de un atribut ori altul, incompatibil cu esenţa sa. Dacă l-ar fi considerat însă dintru începuturile Lui! L-ar fi putut vedea formîndu-se prin comprimarea tuturor ideilor în una singură. De ce oare n-a considerat şi toate aceste idei! Căci ar fi văzut că ele servesc, înainte de toate, la pregătirea acţiunii asupra lucrurilor, a individului şi societăţii, că tocmai în acest scop le furnizează societatea individului şi că erijarea chintesenţei lor în divinitate constă pur şi simplu în divinizarea socialului. În fine, de ce n-a analizat oare condiţiile sociale ale acestei acţiuni individuale şi natura muncii îndeplinite de individ cu ajutorul societăţii! Ar fi constatat că, spre a simplifica munca dar şi pentru a uşura cooperarea, începem prin a reduce lucrurile la un mic număr de categorii sau de idei traductibile

în cuvinte, fiecare dintre ele reprezentînd o proprietate sau o stare stabilă dobîndită de-a lungul unei deveniri: realul este mişcător, sau, mai curînd, este mişcare, şi noi nu percepem decît continuităţi de schimbare. Însă pentru a acţiona asupra realului, şi mai ales pentru a duce spre bine munca de fabricare, cea care este obiectul propriu al inteligenţei umane, trebuie să fixăm, prin gîndire, staţii, în acelaşi fel în care aşteptăm cîteva minute de încetinire ori de relativă oprire pentru a trage asupra unei ţinte mobile. Iar repausurile acestea, care nu sînt decît accidente ale mişcării şi care, de altfel, se reduc la pure aparenţe, aceste calităţi nefiind decît instantanee luate asupra mişcării, în ochii noştri devin realul şi esenţialul, tocmai pentru că sînt cele care interesează acţiunea noastră asupra lucrurilor. Repausul devine pentru noi anterior şi superior mişcării, aceasta nefiind decît o agitaţie în vederea atingerii repausului. Astfel, imuabilitatea va sta deasupra mobilităţii care nu va fi decît o deficienţă, o lipsă, o căutare a formei definitive. Mai mult, tocmai prin îndepărtarea dintre punctul în care lucrul este şi în care trebuia, sau dorea să fie, se va defini şi chiar se va măsura mişcarea şi schimbarea. Astfel durata devine o degradare a fiinţei şi timpul privarea de eternitate. Întreagă metafizica aceasta este implicată în concepţia aristotelică asupra divinităţii. Ea constă în divinizarea atît a muncii sociale care este premergătoare limbajului, cît şi a muncii individuale de fabricare, care necesită stăpîni ori modele: eido (Ideea sau Forma) este ceea ce corespunde acestei duble munci; Ideea Ideilor sau Gîndirea Gîndirii se trezeşte a fi divinitatea însăşi. Cînd am reconstituit astfel originea şi semnificaţia Dumnezeului lui Aristotel, ne întrebăm cum pot analiza modernii existenţa şi natura lui Dumnezeu, încurcîndu-se cu probleme insolubile ce nu apar decît atunci cînd considerăm divinitatea din punctul aristotelic de vedere şi consimţim să atribuim acest nume unei fiinţe pe care oamenilor nu le-a trecut niciodată prin minte s-o invoce.

Rezolvă experienţa mistică toate aceste probleme? Vedem ce probleme anume ridică ea. Le-am îndepărtat pe acelea care făceau din orice mistic un dezechilibrat, din orice misticism – o stare patologică. Marii mistici, singurii de care ne ocupăm aici, au fost în general bărbaţi şi femei de acţiune, de un bun simţ superior: nu contează că au avut drept imitatori nişte dezechilibraţi, sau că unii dintre ei s-au resimţit, în anumite momente, în urma unei tensiuni extreme şi prelungite a inteligenţei şi a voinţei; mulţi dintre oamenii de geniu au trecut prin stări asemănătoare. Dar există o altă serie de obiecţii, de care este imposibil să nu ţinem seama. Invocăm faptul că experienţa acestor mistici este individuală şi excepţională, că nu poate fi controlată de marea majoritate a oamenilor, că nu este, prin urmare, comparabilă cu experienţa ştiinţifică şi că nu va şti să rezolve problemele. Multe ar fi de spus asupra acestui punct. Mai întîi, trebuie ca o experienţă ştiinţifică ori, mai general, o observaţie înregistrată de ştiinţă, să fie întotdeauna susceptibilă de repetiţie sau de control. În vremea cînd Africa centrală era *terra incognita*, geografia se punea la dispoziţia unui singur explorator dacă el oferea suficiente garanţii de competenţă şi onestitate. Traseul călătoriilor lui Livingstone a figurat mult timp pe hărţile atlaselor noastre. Veţi răspunde că verificarea era posibilă de drept, dacă nu în fapt, că şi alţi călători erau liberi să se ducă să se convingă, că, de altfel, harta alcătuită după indicaţiile unui singur călător era provizorie şi aştepta ca explorările ulterioare să o confirme definitiv. De acord: dar şi misticul a făcut o călătorie pe care şi alţii o pot reface de drept, dacă nu în fapt; iar cei care sînt efectiv capabili de acest lucru sînt la fel de numeroşi ca şi cei ce au avut îndrăzneala şi energia unui Stanley, cel plecat pe urmele lui Livingstone. Dar nu sînt suficiente cele spuse. Căci alături de sufletele ce vor urma pînă la capăt calea misticii, aflăm multe care vor străbate măcar o parte a ei. Şi cîte nu vor fi fiind acelea ce au făcut cîţiva paşi, fie printr-o încordare a

propriei voințe, fie grație unei predispoziții a naturii lor! William James declara că nu a străbătut niciodată vreo stare mistică; dar adăuga că, auzind oamenii vorbind despre aceste experiențe de ei cunoscute, „ceva din el le răspundea, ca un ecou". Probabil că majoritatea dintre noi se află în aceeași situație. N-ar folosi la nimic să le opunem protestele indignate ale celor care nu văd în misticism decît înșelătorie ori nebunie. Desigur că există și oameni închiși cu desăvîrșire oricărei experiențe mistice, incapabili să simtă sau să-și imagineze ceva în acest sens. Dar în egală măsură întîlnim și oameni pentru care muzica nu este decît un zgomot; și unii dintre ei vorbesc despre muzicieni cu aceeași mînie, cu același ton de fanchiună personală. Nimeni nu va afla aici un argument împotriva muzicii. Să vedem dacă examenul cel mai superficial al experienței mistice nu va crea deja o prezumție în favoarea validității ei.

Mai întîi, trebuie să remarcăm acordul misticilor între ei; faptul este frapant în special la misticii creștini. Spre a atinge deificarea desăvîrșită ei străbat o serie de stări care pot varia de la un mistic la altul, dar, cu toate acestea, sînt mult asemănătoare. În orice caz, calea parcursă este aceeași, admițînd totuși că opririle o jalonează în mod diferit. Oricum, termenul final este același. În descrierile stării definitive regăsim aceleași expresii, aceleași imagini, aceleași comparații, deși în general autorii sînt străini unii altora. Ni se poate răspunde că ei se mai cunosc cîteodată între ei, și că, de altfel, există o tradiție mistică și ea i-a influențat pe toți. De acord, dar va trebui să observăm că marilor mistici nu le prea pasă de tradiție; fiecare dintre ei își are propria-i originalitate care nu este voită, care n-a fost dorită, însă de care ne dăm seama că este legat în chip esențial: ea semnifică faptul că acel mistic este obiectul unei excepționale favori, deși nemeritată. Veți răspunde că identitatea de religie este suficientă spre a explica asemănarea, că toți misticii creștini s-au hrănit din Evanghelii, că au primit cu toții o aceeași învățătură teologică. Ar însemna să uitați că,

dacă asemănările între viziuni se explică în fond prin identitatea de religie, viziunile ocupă prea puțin loc în viața marilor mistici; ele sînt repede depășite, neavînd pentru ei decît o valoare simbolică. În ceea ce privește învățătura teologică în general, ei par să o accepte cu o absolută docilitate și, în particular, ascultă de confesorul lor. Dar, așa cum s-a spus cu subtilitate, „ei nu ascultă decît de ei înșiși, iar un instinct sigur îi îndreaptă spre omul care îi va orienta precis pe calea pe care ei doresc să meargă. Dacă acest om se abate, misticii nu vor ezita să se dezică de autoritatea lui și să se prevaleze de o libertate superioară, întăriți fiind de relațiile lor directe cu divinitatea".[5] Va fi interesant să analizăm îndeaproape raportul dintre conducător și condus. Vom afla că acela care, dintre ei doi, a acceptat cu umilință să fie condus, a devenit încă o dată, cu nu mai puțină umilință, conducătorul. Dar nu acesta este cel mai important lucru pentru noi. Am dori doar să spunem că, deși asemănările exterioare între misticii creștini se pot datora identității de tradiție și de învățătură, acordul lor profund este semn al unei identități de intuiție care se va explica cel mai bine prin existența reală a Ființei cu care ei cred că se află în comuniune. Și ce va însemna dacă vom considera că și celelalte mistici, antice ori moderne, ajungînd mai mult sau mai puțin departe, oprindu-se aici ori dincolo, urmează cu toate o aceeași direcție?

Sîntem totuși de acord că experiența mistică, considerată doar în ea însăși, separat, nu poate aduce filosofiei certitudinea definitivă. Ea nu va fi întru totul convingătoare decît dacă filosofia a ajuns pe o altă cale, cum ar fi experiența sensibilă și raționamentele fondate pe ea, să considere drept verosimilă existența unei experiențe privilegiate, în care omul poate intra în comuniune cu un principiu transcendent. Faptul că aflăm la mistici această experiență, exact în felul în care ne așteptam, ne va permite să o adăugăm rezultatelor dobîndite, în vreme ce acestea din urmă vor răsfrînge asupra experienței mistice cîte ceva din propria lor obiectivitate. Nu există o altă sursă de

cunoaştere în afara experienţei. Dar, cum notaţia intelectuală a faptului depăşeşte în mod necesar faptul brut, trebuie ca toate experienţele să fie în mod egal concludente şi să autorizeze o aceeaşi certitudine. Multe însă ne conduc la concluzii doar probabile. Totuşi, probabilităţile se pot pune laolaltă, iar adiţia lor va da un rezultat care echivalează practic cu certitudinea. Vorbeam odinioară despre acele „şiruri de fapte", fiecare dintre ele furnizîndu-ne doar direcţia adevărului, el însuşi nemergînd atît de departe: prelungind două dintre aceste şiruri pînă la punctul în care se intersectează, vom atinge totuşi adevărul însuşi. Topograful măsoară distanţa la un punct inaccesibil considerîndu-l pe rînd din două puncte la care are acces. Estimăm că această metodă a întretăierilor este singura ce ar putea face metafizica să înainteze definitiv. Prin ea se va stabili o corelare între filosofi; metafizica, asemenea ştiinţei, va progresa prin acumularea progresivă a rezultatelor dobîndite, în loc de a se prezenta drept sistem complet, ba acceptat, ba respins, totdeauna contestat, totdeauna de luat de la capăt. Or, tocmai aprofundarea unei anumite ordini de probleme, întru totul diferite de cea religioasă, ne-a condus la concluziile ce fac probabilă existenţa unei experienţe singulare, privilegiate, cum este cea mistică. Pe altă parte, experienţa mistică, studiată pentru ea însăşi, ne furnizează indicaţii capabile de a fi alăturate învăţăturilor obţinute într-un cu totul alt domeniu şi printr-o cu totul altă metodă. Aflăm aici atît consolidare, cît şi completare reciprocă. Să începem deci cu primul punct.

Urmărind atît de aproape pe cît ne-a stat în putere datele biologiei, am ajuns la concepţia unui elan vital şi a unei evoluţii creatoare. Le-am demonstrat la începutul capitolului precedent: concepţia aceasta nu va avea nimic comun cu ipotezele ce alcătuiesc îndeobşte bazele metafizicilor; era o condensare de fapte, un rezumat al rezumatelor. Şi acum, de unde venea acel elan, care-i era principiul? Dacă-şi era suficient sieşi, atunci ce era în el însuşi, ce sens trebuia dat ansamblului manifestărilor

lui? Faptele considerate nu aduceau nici un răspuns la aceste întrebări ; dar ne putem da seama din ce direcţie anume putea fi dat răspunsul. Energia care pătrunde materia ne apăruse ca infra-conştientă ori supra-conştientă, în orice caz, ca aparţinînd unei aceleiaşi specii ca şi conştiinţa. Ea a trebuit să ocolească multe obstacole, să se îngusteze spre a putea trece, şi, mai ales, să se împartă între linii divergente de evoluţie. În cele din urmă, la extremităţile celor două linii evolutive principale am aflat acele două moduri de cunoaştere în care energia s-a analizat pe sine spre a se materializa în instinctul insectei şi în inteligenţa omului. Instinctul era intuitiv, inteligenţa – reflecta şi raţiona. Este adevărat că, pentru a deveni instinct, intuiţia trebuise să sufere o degradare; şi s-a concentrat asupra interesului speciei, iar ceea ce conservase în sine din conştiinţă, a căpătat o formă somnambulică. Dar la fel cum în jurul instinctului animal subzista o urmă de inteligenţă, şi inteligenţa umană era aureolată de intuiţie. La om, aceasta din urmă rămăsese pe deplin conştientă şi dezinteresată, dar nu mai era decît o fulguraţie ce nu se putea proiecta prea departe. Şi totuşi, de la ea venea lumina, dacă vreodată trebuia luminat interiorul elanului vital, semnificaţia şi destinaţia lui. Căci ea era întoarsă înspre înlăuntru; şi dacă, printr-o primă intensificare, ea ne făcea să sesizăm continuitatea vieţii noastre interioare, dacă majoritatea dintre noi nici nu merg mai departe, în schimb, o intensificare superioară o va purta, poate, pînă la rădăcinile fiinţei noastre şi, prin aceasta, pînă la principiul însuşi al vieţii în general. Nu era oare acesta chiar privilegiul sufletului mistic?

Am ajuns astfel la ceea ce anunţasem drept cel de-al doilea punct. Iniţial, problema fusese de a şti dacă misticii au fost sau nu bieţi dezechilibraţi, dacă povestea experienţelor lor era ori nu, fantezie pură. Dar întrebarea s-a rezolvat repede, cel puţin în ceea ce priveşte marii mistici. Mai apoi, s-a pus problema dacă misticismul n-a fost decît o credinţă mai ardentă, o formă imaginativă pe care o poate căpăta religia tradiţională

în sufletele pasionate, sau dacă, asimilînd cît mai mult cu putinţă din această religie, cerîndu-i chiar ei o confirmare şi împrumutîndu-i rostirea, misticismul nu avea totuşi un conţinut original, direct inspirat de la chiar sursa religiei, şi independent de ceea ce religia datorează tradiţiei, teologiei, Bisericii. În primul caz, misticismul va rămîne în mod necesar la o anumită distanţă de filosofie, căci aceasta lasă la o parte revelaţia ce are o dată, instituţiile care au transmis-o, credinţa care o acceptă: ea trebuie să se păstreze în limitele experienţei şi ale raţionamentului. Dar în cel de-al doilea caz va fi suficient să considerăm misticismul în stare pură, curăţat de viziuni, de alegorii, de formulele teologice prin care se exprimă, pentru a face din el un auxiliar puternic al demersului filosofic. Dintre aceste două concepţii asupra raportului pe care misticismul îl întreţine cu filosofia, ni s-a părut că s-a impus cea de-a doua. Va trebui să urmărim în continuare în ce măsură experienţa mistică prelungeşte experienţa ce ne-a condus la doctrina elanului vital. Toate informaţiile furnizate de experienţa mistică filosofiei îi vor fi înapoiate în formă de confirmări.

Pentru început, să remarcăm că misticii lasă la o parte ceea ce noi numim „false probleme". Vom spune poate că ei nici nu-şi pun măcar vreo problemă, fie ea falsă ori adevărată, şi vom avea dreptate să spunem astfel. Dar nu e mai puţin sigur că ei ne aduc răspunsul implicit la probleme ce trebuie să nelinişteascǎ filosoful, şi că problemele în faţa cărora filosofia a greşit oprindu-se sînt gîndite implicit de mistici ca fiind inexistente. Am demonstrat în alt loc că o parte a metafizicii gravitează, conştient sau nu, în jurul problemei „de ce există ceva": de ce materia, de ce spiritele sau de ce Dumnezeu mai curînd decît nimic? Dar întrebarea aceasta presupune că realitatea umple un gol, că sub fiinţă pîndeşte neantul, că nu există nimic de drept, şi că trebuie să explicăm de ce în fapt există ceva. Şi această presupoziţie este o pură iluzie, căci ideea neantului absolut are exact atîta semnificaţie cît şi aceea a pătratului

rotund. Absenţa unui lucru fiind întotdeauna prezenţa unui alt lucru – pe care preferăm să-l ignorăm, dat fiind că nu este cel care ne interesează ori cel pe care îl aşteptăm –, o suprimare nu este niciodată altceva decît o înlocuire, o operaţie cu două feţe, pe care preferăm s-o privim sub un singur aspect. Ideea unei aboliri a întregului se distruge pe ea însăşi, fiind de neconceput; este o pseudo-idee, un miraj al reprezentării. Dar, din motive deja analizate, iluzia este naturală; ea îşi află originea în structurile profunde ale înţelegerii. Ea ridică probleme ce alcătuiesc principala sursă a angoasei metafizice. Cît despre mistic, el va considera că aceste probleme nici măcar nu se pun: iluziile de optică internă datorate structurilor inteligenţei umane se estompează şi dispar pe măsură ce ne înălţăm deasupra punctului omenesc de vedere. Pentru motive analoage, misticul nu se va nelinişti nici din cauza dificultăţilor acumulate de filosofie în jurul atributelor „metafizice" ale divinităţii; el nu are ce să facă cu determinaţiile care sînt de fapt negaţii şi care nu se pot exprima decît negativ. El crede că vede ceea ce Dumnezeu este, şi nu are nici o viziune a ceea ce Dumnezeu nu este. Deci filosoful va trebui să întrebe misticul asupra naturii lui Dumnezeu, sesizată în mod imediat în ceea ce are ea pozitiv, adică perceptibil cu ochii sufletului.

Filosoful ar fi putut uşor defini această natură, de ar fi voit să pună misticismul într-o formulă. Dumnezeu este iubire, şi este obiect al iubirii: în aceasta constă întreagă toată contribuţia misticismului. Misticul nu va fi spus niciodată îndeajuns despre această dublă iubire. Descrierea lui este interminabilă întrucît lucrul descris este inexprimabil. Şi totuşi, el ne spune cu limpezime următoarele: iubirea divină nu este ceva de la Dumnezeu, ci este Dumnezeu însuşi. De gîndul acesta se va lega filosoful ce-l consideră pe Dumnezeu drept persoană, dar evită totuşi să cadă în capcana unui antropomorfism grosolan. Se va gîndi, spre exemplu, la entuziasmul ce poate cuprinde un suflet, ce arde cele ce sînt ale sufletului şi se înstăpîneşte

pentru totdeauna asupra întregului suflet. În situaţia aceasta, persoana coincide cu emoţia; n-a fost niciodată ea însăşi mai cu adevărat: este simplificată, unificată, intensificată. Şi niciodată persoana n-a fost mai împovărată de gîndire, dacă este adevărat, aşa cum spuneam, că există două specii de emoţie, una infra-intelectuală, şi alta supra-intelectuală – care precede ideea şi care este mai mult decît idee, dar care se va deschide întru idee dacă va voi, suflet pe deplin pur, să îmbrace forma unui trup. Ce poate fi mai elaborat, mai savant, decît o simfonie a lui Beethoven? Dar de-a lungul întregii sale munci de aranjare, de rearanjare şi de alegere, care îşi urmează cursul în plan intelectual, muzicianul va urca înspre un punct aflat în afara acestui plan spre a găsi acolo acceptarea ori refuzul, direcţia, inspiraţia. Iar punctul acela este locuit de o indivizibilă emoţie pe care inteligenţa o va ajuta, desigur, să se expliciteze pe sine prin muzică, dar care este ea însăşi mai mult decît muzică, mai mult decît inteligenţă. Spre deosebire de emoţia infra-intelectuală, ea va rămîne dependentă de voinţă. Spre a se putea raporta la ea, artistul va trebui să risipească de fiece dată un efort, asemenea ochiului ce încearcă să aducă din nou în lumină steaua ce se cufundă imediat în noapte. O astfel de emoţie seamănă fără îndoială, deşi de departe, cu iubirea sublimă care este pentru mistic esenţa lui Dumnezeu. În orice caz, filosoful va trebui să se gîndească la ea cînd va urmări din ce în ce mai îndeaproape intuiţia mistică spre a o putea exprima în termenii inteligenţei.

Dar insul poate să nu fie muzician ci, la modul general scriitor; atunci analiza propriei sale stări de suflet, în clipele cînd compune, îl va ajuta să înţeleagă cum poate fi iubirea, cea în care misticii vedeau esenţa însăşi a divinităţii, în acelaşi timp şi persoană şi putere de creaţie. Cînd scrie, el rămîne de obicei în sfera conceptelor, a cuvintelor. Societatea îi furnizează idei elaborate de către predecesori, înmagazinate în limbaj; iar el le combină într-un chip diferit, după ce societatea însăşi

le-a remodelat pînă la un anumit punct pentru a face posibilă cuprinderea lor în structura imaginată de acel scriitor. Metoda aceasta, cu rezultate mai bune ori mai puţin bune, va ajunge de fiece dată, într-un timp restrîns, la un rezultat. De altfel, opera produsă ar putea fi originală şi valoroasă; adesea, ea va îmbogăţi gîndirea omenească. Dar nu va fi decît o creştere a reîntoarcerii progresive; inteligenţa socială va continua să existe pe aceleaşi fundamente, pe aceleaşi valori. Acum, există o altă metodă de compoziţie, mai ambiţioasă, mai puţin sigură, incapabilă să spună cînd îşi va afla deplina împlinire şi nici măcar dacă şi-o va afla vreodată. Ea constă în urcarea, de la planul intelectual şi social, pînă la acel punct al sufletului din care izvorăşte exigenţa de creaţie. Se poate ca spiritul pe care l-a locuit să nu fi simţit pe deplin această experienţă decît o singură dată în viaţă, dar ea este întotdeauna acolo, emoţie unică, cutremurare ori elan primit din esenţa lucrurilor. Pentru a ne supune ei pe de-a-ntregul, ar trebui să ne cufundăm în trupul cuvintelor, să creăm idei, dar aceasta nu ar mai însemna comunicare, deci nici scriere. Totuşi, scriitorul va încerca să realizeze irealizabilul. Va căuta emoţia simplă, formă ce va voi să-i creeze materia, şi cu ea alături, se va îndrepta înspre întîlnirea deja alcătuitelor idei, a cuvintelor deja existente, a tuturor decupajelor sociale din orizontul realului. De-a lungul întregului drum o va simţi explicitîndu-se în semne din ea iscate, adică în fragmente ale propriei sale materializări. Cum pot fi făcute să coincidă cu lucrurile aceste elemente, fiecare dintre ele unic în felul său? Va trebui să violenteze cuvintele, să forţeze elementele. Şi nici astfel succesul nu-i va fi asigurat: scriitorul se întreabă în fiece clipă dacă îi va fi dat să ajungă pînă la capăt. Pentru fiecare reuşită parţială înalţă rugi de mulţumire întîmplării, asemenea unui alcătuitor de calambururi ce ar putea mulţumi vorbelor aflate în cale că s-au pretat la jocurile lui. Dar dacă-şi atinge scopul, el va îmbogăţi umanitatea cu o gîndire capabilă să îmbrace un aspect nou pentru fiecare nouă

generaţie, cu un capital producător de beneficiu la nesfîrşit, şi nu cu o sumă oarecare risipită imediat. Acestea sînt cele două metode de compoziţie literară. Deşi nu se exclud în mod absolut, ele diferă radical. Spre a-şi reprezenta ca energie creatoare iubirea considerată de mistic drept esenţa lui Dumnezeu, filosoful va trebui să aibă în atenţie cea de-a doua metodă, imaginea pe care o poate ea oferi, aceea a creaţiei materiei prin formă.

Dar are iubirea aceasta vreun obiect? Să remarcăm că o emoţie de ordin superior îşi este suficientă sieşi. O anume muzică sublimă exprimă iubirea. Şi totuşi, nu este iubire pentru nimeni. O altă muzică va fi altă iubire. Vor exista aici două orizonturi afective distincte, două parfumuri diferite, în ambele situaţii iubirea fiind definită nu prin obiectul, ci prin esenţa ei. Cu toate acestea, este greu de conceput o iubire activă ce nu se adresează nimănui. În definitiv, misticii sînt cu toţii de acord în a mărturisi că Dumnezeu are nevoie de noi, aşa cum noi avem nevoie de Dumnezeu. Şi de ce ar avea nevoie Dumnezeu de noi, dacă nu pentru a ne iubi? Aceasta va fi concluzia filosofului ataşat experienţei mistice. Creaţia îi va apare ca o lucrare a lui Dumnezeu pentru a crea creatori; pentru a-şi aduce aproape fiinţe demne de iubirea lui.

Am ezita să admitem acest gînd, dacă ar fi fost vorba numai de mediocrii locuitori ai unui colţ de univers numit Pămînt. Însă, aşa cum notam altădată, se pare că viaţa animă toate planetele legate de toate stelele. Neîndoielnic, ea îmbracă formele cele mai variate şi mai îndepărtate de cele imaginate de noi, dată fiind diversitatea condiţiilor care i-au fost date. Însă peste tot viaţa are o aceeaşi esenţă, şi anume acumularea treptată de energie potenţială, ce va fi brusc cheltuită în acte libere. Am putea ezita în continuare să admitem cele de mai sus, dacă am considera drept accidentală apariţia, printre animalele şi plantele ce locuiesc pămîntul, a unei fiinţe vii cum este omul, capabil să iubească şi să se facă iubit. Dar am demonstrat că apariţia omului, deşi nu a fost predeterminată, nu a fost nici accidentală. Deşi au existat şi alte linii evolutive alături de cea care a dus pînă la om, şi în ciuda a ceea ce este incomplet în omul însuşi, putem spune, păstrîndu-ne în imediata apropiere a experienţei, că omul este raţiunea de a fi a vieţii pe planeta noastră. În fine, am mai putea încă ezita dacă am crede că universul este esenţial materia brută, iar viaţa se suprapune acestei materii. Am arătat însă contrariul, şi anume faptul că materia şi viaţa, aşa cum le definim noi, sînt date solidar, laolaltă. În aceste condiţii nimic nu mai împiedică filosoful să-şi ducă pînă la capăt ideea sugerată lui de mistică, a unui univers ce nu va fi decît aspectul tangibil al iubirii şi al nevoii de a iubi, cu toate consecinţele pe care le antrenează emoţia creatoare, adică cu apariţia fiinţelor vii în care emoţia îşi află complementul, şi cu apariţia unei infinităţi de alte fiinţe vii, fără de care primele nu s-ar fi putut ivi, şi, în fine, cu apariţia unei imensităţi de materialitate fără de care viaţa însăşi n-ar fi fost posibilă.

Neîndoielnic, am depăşit aici concluziile prezente în *Evoluţia creatoare*. Dorisem să ne păstrăm pe cît posibil cît mai aproape de fapte. Nu spuneam nimic ce n-ar fi putut fi confirmat într-o zi de biologie. În aşteptarea confirmării, deţineam rezultate pe care metoda filosofică, aşa cum o înţelegem noi, ne autoriza să le considerăm adevărate. Aici însă, ne aflăm mai curînd în domeniul verosimilului. Dar nu vom fi repetat niciodată îndeajuns faptul că certitudinea filosofică comportă grade, că apelează în acelaşi timp atît la intuiţie, cît şi la raţionament; şi dacă intuiţia învecinată ştiinţei este susceptibilă de prelungire, faptul acesta nu se poate realiza ca atare în afara intuiţiei mistice. De fapt, concluziile expuse aici completează în chip natural, deşi nu şi necesar, cele ale precedentelor noastre lucrări. O energie creatoare care va fi iubire şi care va voi să extragă din ea însăşi fiinţe demne de a fi iubite, va putea însămînţa astfel lumile a căror materialitate, în măsura în care se opune spiritualităţii divine, ar exprima doar distincţia între

ceea ce este creat şi ceea ce creează, între notele juxtapuse ale simfoniei şi emoţia invizibilă care le-a lăsat să se risipească în afara ei. În fiecare dintre aceste lumi, elanul vital şi materia brută vor fi două aspecte complementare ale creaţiei, viaţa preluînd de la materia pe care o traversează subdiviziunea ei în fiinţe distincte, puterile pe care viaţa le poartă în sine rămînînd laolaltă contopite în măsura în care le permite spaţialitatea materiei ce le manifestă. Această întrepătrundere nu a fost cu putinţă pe planeta noastră : totul ne conduce la ideea că materia care se află aici drept complementară vieţii a fost prea puţin făcută pentru a favoriza elanul vital. Impulsul originar a dus deci la progresul evolutiv divergent, în loc să se menţină indivizat pînă la capăt. Chiar şi pe linia evolutivă pe care a trecut esenţialul acestui impuls, el a sfîrşit prin a-şi epuiza efectul, sau, mai curînd, mişcarea s-a convertit din rectilinie, în circulară. Omenirea, care este termen final al acestei linii evolutive, se învîrteşte în acest cerc. Aceasta era concluzia noastră. Pentru a o putea prelungi şi altfel decît prin supoziţii arbitrare, n-am avut decît să urmăm indicaţia misticii. Să considerăm curentul vital ce traversează materia şi care îi este, fără îndoială, însăşi raţiunea de a fi, drept dat pur şi simplu. Şi să nu ne întrebăm dacă omenirea, care este rezultanta direcţiei principale, avea şi altă raţiune de a fi în afară de ea însăşi. Intuiţia mistică pune această dublă problemă, rezolvînd-o totodată. Energia creatoare trebuind să se definească prin iubire, la existenţă au fost chemate fiinţe destinate să iubească şi să fie iubite. Distincte de Dumnezeu, care este această energie însăşi, ele nu se puteau ivi decît într-un univers, şi tocmai de aceea s-a ivit şi universul. În colţul de univers care este planeta noastră, şi probabil în întreg sistemul nostru planetar, astfel de fiinţe, spre a se produce, au trebuit să se constituie într-o specie; specie care a necesitat o mulţime de alte specii, care i-au fost fie pregătire, fie sprijin, fie deşeuri. Aiurea, poate că nu există decît indivizi radical diferiţi, admiţînd că ar fi tot multipli, tot muritori; şi

poate că ei au fost realizaţi dintr-o dată, pe deplin desăvîrşiţi. În orice caz, pe pămînt, specia care le este tuturor celorlalte raţiunea de a fi, nu este decît parţial ea însăşi. Şi nici măcar nu s-ar fi gîndit să revină pe de-a-ntregul la sine dacă anumiţi reprezentanţi ai ei n-ar fi reuşit, printr-un efort individual care s-a suprapus lucrării vieţii în general, să înfrîngă rezistenţa opusă de instrument, să triumfe asupra materialităţii, să-l regăsească pe Dumnezeu. Asemenea oameni sînt misticii. Ei au deschis calea pe care o vor putea străbate şi alţii. Şi prin aceasta, ei au arătat filosofului de unde vine şi încotro va merge viaţa.

Vom repeta neobosit că omul înseamnă prea puţin pe pămînt, iar pămîntul – în univers. Cu toate acestea, prin chiar corpul lui, omul este departe de a ocupa doar locul minim ce-i este de obicei acordat şi cu care se mulţumeşte însuşi Pascal, de vreme ce reducea „trestia gînditoare" la a nu fi, material vorbind, decît o trestie. Căci, dacă şi corpul nostru este materia la care se referă conştiinţa, înseamnă că el este coextensiv conştiinţei noastre, înţelege toate cîte le percepem, urcă pînă la stele. Dar corpul acesta imens se schimbă în orice clipă, uneori radical, la cea cea mai mică mişcare a unei părţi din el însuşi, care ocupă centrul şi care locuieşte un spaţiu minim. Acest corp interior şi central, relativ invariabil, este întotdeauna prezent. Şi nu doar prezent, ci şi activ ; căci prin el, şi numai prin el putem mişca şi celelalte părţi ale corpului cel mare. Şi cum acţiunea este cea care are importanţă, cum este de la sine înţeles că sîntem acolo unde acţionăm, avem obiceiul să cuprindem conştiinţa în corpul minim, neglijînd corpul imens. S-ar părea, de altfel, că şi ştiinţa autorizează această ipoteză, căci ea consideră percepţia exterioară drept epifenomen al proceselor intra-cerebrale corespunzătoare ei. Toate cîte sînt percepute de corpul cel mare nu vor fi deci decît fantome proiectate în exterior de corpul cel mic. Am demascat deja iluzia conţinută în această metafizică[6]. Dacă suprafaţa corpului mic organizat (organizat tocmai în vederea acţiunii imediate) este locul mişcă-

rilor noastre actuale, atunci corpul mare anorganic este locul eventualelor noastre acţiuni teoretic posibile. Centrii perceptivi ai creierului fiind cercetaşii şi pregătitorii eventualelor acţiuni cărora le schiţează interior planul, totul se petrece *ca şi cum* percepţiile noastre exterioare ar fi fost construite de creierul nostru şi proiectate tot de el în spaţiu. Dar adevărul este cu totul altul, iar noi sîntem în mod real în tot ceea ce percepem, fie şi prin părţi din noi înşine care variază neîncetat, şi în care nu se află decît acţiuni virtuale.

Să considerăm lucrurile în urma acestui ocol, şi să nu ne mai spunem nicicînd despre corpul nostru că ar fi pierdut în imensitatea universului.

Este adevărat că, vorbind despre micimea omului şi mărimea universului, ne gîndim mai curînd la complexitatea decît la dimensiunile acestuia din urmă. O persoană pare o fiinţă simplă; lumea materială este de o complexitate ce sfidează orice imaginaţie: cea mai mică parcelă vizibilă de materie este deja ea însăşi o lume. Cum să admiţi că aceasta din urmă nu are decît în prima raţiunea de a fi? Dar să nu ne lăsăm intimidaţi. Cînd ne aflăm în faţa unor părţi a căror enumerare se poate prelungi la nesfîrşit, s-ar putea ca întregul lor să fie simplu iar noi sîntem cei care s-au situat pe poziţii greşite. Mişcaţi-vă mîna dintr-un punct în altul: doar pentru voi, care percepeţi dinlăuntru, este un gest indivizibil. Dar eu, care îl percep din afară şi îmi fixez atenţia asupra liniei parcurse, îmi spun că a trebuit mai întîi depăşită prima jumătate a intervalului, apoi jumătatea celeilalte jumătăţi, apoi jumătatea a ceea ce a mai rămas, şi aşa mai departe. Aş putea continua vreme de milioane de veacuri, căci tot n-aş epuiza enumerarea actelor în care se descompune, în ochii mei, mişcarea resimţită de dumneavoastră drept indivizibilă. În felul acesta şi gestul care suscită specia umană sau, mai general, obiectele iubirii Creatorului, ar putea foarte bine necesita condiţii care, la rîndul lor, ar necesita altele, care, din aproape în aproape, ar putea antrena o infinitate de condiţii asemenea lor. Este imposibil să gîndeşti această multiplicitate fără a fi cuprins de ameţeală; dar multiplicitatea nu-i decît inversul unui indivizibil. Este adevărat că actele infinite numeric în care descompunem un gest al mîinii sînt pur virtuale, necesar determinate în virtualitatea lor de către actualitatea gestului, în timp ce părţile alcătuitoare ale universului, şi părţile acestor părţi, sînt realităţi. Şi cînd sînt vii, au o spontaneitate ce poate ajunge pînă la actul liber. De asemenea, nu pretindem că raportul între simplu şi complex ar fi acelaşi în ambele cazuri. Am dorit doar să demonstrăm, prin această parabolă, că totuşi complexitatea, fie ea şi fără de graniţe, nu este semnul importanţei, şi că o existenţă simplă poate necesita un şir infinit de condiţii.

Aceasta va fi concluzia noastră. Ea va părea optimistă, întrucît atribuie un astfel de loc omului şi o atare semnificaţie vieţii. Dar imediat se va ivi tabloul suferinţelor ce covîrşesc domeniul vieţii, încă de la cel mai de jos grad de conştiinţă şi pînă la om. În zadar am atrage atenţia că în seria animală suferinţa este departe de a fi ceea ce credem noi: fără să ajungem la teoria carteziană a fiarelor-maşini, vom putea totuşi presupune că durerea este în mod special redusă la fiinţele ce nu au o memorie activă, care nu-şi prelungesc trecutul în prezent şi care nu sînt pe deplin persoane; conştiinţa lor este de natură somnambulică; nici durerile, nici plăcerile lor nu au rezonanţa profundă şi durabilă a celor ale omului. Oare punem în rîndul durerilor reale suferinţele pe care le încercăm în vis? La omul însuşi, suferinţa fizică nu se datorează de cele mai multe ori imprudenţei şi neprevederii, ori gusturilor prea rafinate, ori necesităţilor artificiale? Cît despre suferinţa morală, ea se datorează cel puţin tot atît de des greşelilor noastre, şi în nici un fel nu ar fi atît de vie dacă nu ne-am fi iritat sensibilitatea pînă la a o face morbidă. Durerea ne este prelungită şi multiplicată indefinit prin reflecţia ţesută în jurul ei. Pe scurt, n-ar fi prea greu să adăugăm cîteva paragrafe la *Teodiceea* lui Leibnitz.

Dar nu sîntem nevoiți să facem acest lucru. Filosoful se poate complace în tot soiul de speculații de acest gen în singurătatea cabinetului său de lucru; dar ce va gîndi în fața unei mame care-și vede copilul murind dinainte-i? Nu, suferința este o realitate teribilă, iar cel care a definit *a priori* răul, reducîndu-l chiar la ceea ce este el efectiv, drept un mai puțin bine, face dovada unui optimism de nesusținut. Dar există și un optimism empiric, care constă pur și simplu în observarea a două lucruri: mai întîi, faptul că umanitatea judecă viața în ansamblul ei drept bună, de vreme ce durează, și apoi, faptul că există o bucurie pură, dincolo de plăcere și durere, care este starea de suflet definitivă a misticului. În acest dublu sens, și din acest dublu punct de vedere, optimismul se impune, fără ca filosoful să fi pledat cauza lui Dumnezeu. Am spune oare că, dacă viața în ansamblul ei, este bună, ar fi fost totuși mult mai bună fără suferință și că suferința nu a putut fi voința unui Dumnezeu al iubirii? Dar nimic nu dovedește că suferința ar fi fost voită. Am arătat că tot ceea ce apare, pe de o parte, drept o imensă multiplicitate de lucruri, printre care se află și suferința, se poate prezenta, pe altă parte, ca act indivizibil. S-ar putea pretexta faptul că întregul ar fi putut fi diferit, că o anumită durere nu i-ar fi fost parte integrantă ; că, prin urmare, viața, deși bună, ar fi putut fi cu mult mai bună decît este. De unde se poate conchide că, dacă există cu adevărat un principiu și acest principiu este iubirea, el nu poate totul, deci nu este Dumnezeu. Tocmai aici este problema. Ce înseamnă de fapt „atotputernicie"? Spuneam că ideea neantului este ceva asemănător ideii de pătrat rotund, că nu rezistă la analiză și dispare, lăsînd în urma ei doar un cuvînt, în fine, că este o pseudo idee. Nu se va întîmpla la fel și cu ideea de „tot", de „întreg", dacă pretindem că acest cuvînt desemnează nu doar ansamblul realului, ci și ansamblul posibilului? La nevoie, îmi pot reprezenta ceva cînd vorbesc despre totalitatea existentului, dar în totalitatea inexistentului nu reușesc să văd decît o îmbinare de cuvinte. Și aici

aflăm deci o pseudo idee, o entitate verbală împotriva căreia am ridicat o obiecție. Dar putem merge și mai departe: obiecția este legată de o întreagă serie de argumente ce implică un radical viciu de metodă. Construim *a priori* o anumită reprezentare, convenim să spunem că este ideea de Dumnezeu; și apoi deducem caracterele ce ar trebui să le aibă lumea, și dacă lumea nu prezintă acel caracter, conchidem că Dumnezeu este inexistent. Cum de nu ne dăm seama că, dacă filosofia este opera experienței și a raționamentului, ea ar trebui să urmeze tocmai metoda inversă, să interogheze experiența asupra a ceea ce ne poate ea învăța despre o Ființă transcendentă atît realității sensibile cît și conștiinței umane, și abia apoi să determine natura lui Dumnezeu, raționînd asupra celor furnizate de către experiență? În felul acesta, natura lui Dumnezeu va apare în chiar motivele pe care le avem pentru a crede în existența lui; vom fi renunțat astfel să-i deducem existența ori non existența dintr-o concepție arbitrară asupra naturii lui. Odată înțeleși asupra acestui punct, vom putea vorbi fără nici un inconvenient despre atotputernicia divină. Aflăm la mistici asemenea expresii și tocmai lor ne adresăm pentru experiența divinului. Evident, ei înțeleg prin atotputernicie o energie fără de granițe determinate cu precizie, o putere de a iubi și de a crea, depășind cu mult orice imaginație. Sigur că ei nici măcar nu evocă un concept închis, și cu atît mai puțin o definiție a lui Dumnezeu ce ar permite concluzii asupra a ceea ce este sau ar trebui să fie lumea.

Aceeași metodă se aplică tuturor problemelor ce țin de „dincolo". Alături de Platon, putem da *a priori* o definiție a sufletului, care este de nedescompus întrucît este simplu, incoruptibil pentru că este indivizibil, nemuritor în virtutea esenței lui. De aici, prin deducție, vom trece la ideea căderii în Timp a sufletelor, apoi la aceea a unei întoarceri în Eternitate. Ce-am putea răspunde celui care va contesta existența sufletului astfel definit? Și cum vor putea fi rezolvate problemele reale

referitoare la un astfel suflet real, la originea lui reală, la destinația lui reală, sau cum vor putea fi traduse ele în termenii realității, cînd noi n-am făcut decît să speculăm asupra unei concepții golite poate de spirit sau, spre a clarifica mai mult lucrurile, cum va putea fi precizat în mod convențional sensul cuvîntului pe care societatea l-a înscris pe o parte decupată din real, și folosit astfel pentru comoditățile conversației? Afirmația rămîne tot atît de sterilă, pe cît este definiția de arbitrară. Concepția platoniciană n-a făcut nici un pas înainte în sensul cunoașterii sufletului, în pofida celor două mii de ani de meditație asupra lui. Ea era la fel de definitivă ca și concepția triunghiului, și exact din aceleași motive. Cu toate acestea, cum să nu ne dăm seama că dacă există efectiv o problemă a sufletului, atunci ea va trebui să se pună în termenii experienței, căci doar în termenii experienței ea va fi progresiv, dar întotdeauna parțial, rezolvată? Nu vom reveni asupra unui subiect analizat, de altfel, în alte lucrări. Vom aminti doar că observația, prin simțuri și prin conștiință, a faptelor normale și a stărilor morbide, ne relevă insuficiența explicațiilor fiziologice asupra memoriei, imposibilitatea de a atribui creierului funcția conservării amintirilor și, pe altă parte, posibilitatea de a urmări dilatările succesive ale memoriei, din punctul în care ea se închide în sine spre a nu mai oferi decît ceea ce este strict necesar acțiunii prezente, pînă în planul extrem în care ea etalează întreg trecutul indestructibil. Metaforic, am putea spune că în felul acesta am mers dinspre vîrf, către baza conului. Doar prin vîrful său conul se inserează în materie; de îndată ce am părăsit acel punct, intrăm deja într-un alt domeniu. Dar care anume? Să spunem că ține de ordinea spiritului, să vorbim în continuare, dacă vreți, despre un suflet; dar atunci va trebui să refacem operația limbajului, punînd sub semnul cuvîntului un ansamblu de experiențe, nicidecum o definiție arbitrară. Din această aprofundare experimentală, tragem concluzia posibilității și chiar a probabilității unei supraviețuiri a sufletului, pentru că am observat, și oarecum am atins cu degetul de aici, de pe pămînt, ceva din independența sufletului în raport cu corpul. Nu va fi decît unul dintre aspectele acestei independențe. Vom fi aflat prea puține despre condițiile supraviețuirii, și, mai ales, despre durata ei: să fie vremelnică, să fie eternă? Dar cel puțin am aflat un punct asupra căruia experiența are un ascendent și devine astfel posibilă o afirmație indiscutabilă, precum și un eventual progres al cunoașterii noastre. Iată de ce trebuie să facem apel la experiențele ce ne sînt date aici, pe pămînt. Să ne înălțăm în tării; vom avea o cu totul alt fel de experiență, anume intuiția mistică; va fi o participare la esența divină. Dar se întîlnesc oare cele două experiențe? Supraviețuirea, ce pare a fi asigurată tuturor sufletelor prin faptul că o bună parte a activității lor este independentă de corp încă de aici, de pe pămînt, include oare suflete privilegiate? Numai o prelungire și o aprofundare a celor două experiențe ne vor purta spre înțelegere: aici problema trebuie să rămînă deschisă. Dar înseamnă totuși ceva să obții un rezultat de o probabilitate capabilă să se transforme în certitudine, aceasta în ceea ce privește punctele esențiale. Cît despre rest, pentru buna cunoaștere a sufletului și a destinului său, am obținut deschiderea unei nesfîrșite posibilități de progres. Este adevărat că soluția nu va satisface nici una dintre cele două școli ce-și dispută o definiție *a priori* a sufletului, afirmînd-o sau negînd-o categoric. Cei care profesează negația pentru că refuză să erijeze în realitate o construcție lipsită poate de spirit, vor persista în negația lor chiar și în prezența experienței pe care le-o aducem, crezînd că au de-a face în continuare cu același lucru inițial negat. Cei care afirmă, nu vor avea decît dispreț pentru ideile ce se declară ele însele provizorii și perfectibile; nu vor vedea în ele decît propriile lor teze, diminuate și mult sărăcite. Le va trebui mult timp pînă ce vor înțelege că teza lor fusese extrasă ca atare din limbajul curent. Societatea urmează, fără îndoială, în discursul ei despre suflet, anumite sugestii ale experienței interioare;

dar ea a făurit acest cuvînt, ca şi toate celelalte, doar pentru propria-i comoditate. A desemnat prin el ceva contrastînd cu corpul. Cu cît distincţia va fi mai radicală, cu atît cuvîntul va corespunde mai bine destinaţiei sale: or, distincţia n-ar putea fi mai radicală decît dacă vom face pur şi simplu din proprietăţile sufletului, negaţii ale proprietăţilor materiei. Aceasta este ideea pe care filosoful a primit-o de-a gata, mult prea adesea, de la societate, prin intermediul limbajului. Ea pare să reprezinte cea mai completă spiritualitate, tocmai pentru că merge pînă la capătul a ceva. Dar acest ceva este doar negaţia. Cum nu se poate trage nici o concluzie din vid, cunoaşterea unui asemenea suflet este în mod natural incapabilă de progres; – fără a mai pune la socoteală faptul că ideea sună a gol de îndată ce o atinge o filosofie antagonistă. Cît de bine ar fi să ne raportăm la sugestiile vagi ale conştiinţei originii noastre, să le aprofundăm, să le conducem pînă la pragul intuiţiei clare! Aceasta este metoda preconizată de noi. Încă o dată, ştim bine că nu va fi pe plac nici unora, nici celorlalţi. Aplicînd-o, riscăm să fim prinşi între scoarţă şi arbore. Dar nu contează. Căci dacă bătrînul arbore se va umfla sub un proaspăt flux de sevă, scoarţa va crăpa.

Note

[1] Επει καὶ ἀυθρωποι, ὁταυ ἀσθευησωσιυ είσ το θεωρεῖυ, σχιαυ θεωριασ καὶ λὸγου τὴν πρᾶξιν ποιοὺυται (Enn. III, VIII, 4).

[2] Nu uităm faptul că au existat şi alte şcoli mistice în antichitate, în afara neo-platonismului şi budismului. Dar pentru problema ce ne preocupă aici ne este suficient să avem în vedere cele care au ajuns cel mai departe.

[3] Henri Delacroix a atras atenţia asupra a ceea ce este esenţial activ la marii mistici creştini într-o lucrare ce ar merita să devină clasică (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908). Idei asemănătoare vom afla şi în importantele lucrări ale lui Evelyn Underhill (*Mysticism*, Londra, 1911 şi *The mystic way*, Londra, 1913). Acest din urmă autor se alătură, în multe din ideile sale, celor expuse de noi în *L'Évolution créatrice*, idei pe care le vom relua, dezvoltîndu-le, în prezentul capitol. Asupra acestui punct vezi mai ales *The mystic way*.

[4] Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*.

[5] M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques ortodoxes*, Paris, 1920, pagina 17.

[6] *Matière et mémoire*, Paris, 1896. Vezi în întregime primul capitol.

Capitolul IV

REMARCI FINALE. MECANICĂ ŞI MISTICĂ

Unul dintre rezultatele analizei noastre a fost distincţia profundă, în domeniul social, dintre închis şi deschis. Societatea închisă este cea ai cărei membrii sînt legaţi între ei, indiferenţi la restul oamenilor, întotdeauna gata să atace ori să se apere, constrînşi, în fine, să adopte o atitudine de luptă. Astfel ni se dezvăluie a fi societatea umană la începuturile ei. Omul a fost făcut pentru ea în felul în care furnica a fost făcută pentru muşuroi. Nu trebuie să ducem analogia prea departe; dar trebuie să remarcăm că, aşa cum comunităţile de himenoptere sînt la capătul unuia dintre cele două principale linii ale evoluţiei animale, societăţile umane sînt termenul final al celeilalte linii, şi doar în acest sens sînt simetrice. Sigur că primele au o formă stereotipă, în vreme ce celelalte variază; primele ascultă de instinct, cele din urmă de inteligenţă. Dar dacă natura, tocmai pentru că ne-a dăruit cu inteligenţă şi ne-a lăsat libertatea să ne alegem, într-o anume măsură, tipul de organizare socială, ne-a impus totodată forma de viaţă în interiorul societăţii. O forţă

constantă de direcționare, care este pentru suflet ceea ce greutatea este pentru corp, asigură coeziunea grupului, înclinînd într-un același sens voințele individuale. Aceasta este obligația morală. Am demonstrat deja că ea se poate lărgi în societatea care se deschide, dar că inițial a fost făcută pentru o societate închisă. Și am mai demonstrat că o societate închisă nu poate exista, nu poate rezista la o anumită acțiune disolutivă a inteligenței, nu poate conserva și împărtăși fiecăruia dintre membrii săi indispensabila încredere, decît printr-o religie generată de funcția fabulatorie. Religia aceasta, numită de noi statică, precum și obligația, care constă într-o anumită presiune, sînt constitutive societății închise.

Niciodată nu vom putea trece de la societatea închisă la societatea deschisă, de la cetate la umanitate, printr-o simplă adăugire. Căci ele nu aparțin aceleiași esențe. Societatea deschisă este societatea ce va cuprinde, în principiu, întreaga omenire. Visată, în răstimpuri, de sufletele de elită, ea realizează de fiecare dată cîte ceva din ea însăși în creații, fiecare din acestea permițînd depășirea unor dificultăți considerate pînă atunci insurmontabile, datorită unei transformări mai mult sau mai puțin profunde a omului. Dar după fiecare dintre aceste creații se închide cercul momentan deschis. O parte a noului a fost turnată în tiparele vechiului; aspirația individuală a devenit presiune socială; obligația acoperă totul. Progresele se fac într-o aceeași direcție? Se va înțelege de la sine că direcția este aceeași, din moment ce ne-am pus de acord în ceea ce privește aspectul de progres al acestor fapte. Fiecare dintre ele va numi atunci cîte un pas înainte. Dar aceasta nu-i decît o metaforă, căci dacă ar fi fost cu adevărat o direcție preexistentă de-a lungul căreia ne-am fi mulțumit să înaintăm, transformările morale ar fi fost previzibile; și n-ar fi fost deloc necesar cîte un efort creator pentru fiecare dintre ele. Adevărul este că putem oricînd considera ultima dintre ele, o putem defini printr-un concept, spunînd că și celelalte conțineau într-o măsură mai mică ori mai mare ceea ce cuprinde conceptul stabilit, și că, prin urmare, toate cele precedente n-au fost decît înaintări progresive înspre cea din urmă. Dar lucrurile nu capătă acest aspect decît privite retrospectiv; căci schimbările au fost calitative, nu cantitative, sfidînd de fiecare dată, orice previziune. Totuși, pe de o parte, ele prezentau ceva comun în ele însele, nu doar în transpunerea lor conceptuală. Căci toate au voit să deschidă ceea ce era închis; grupul, care de la precedenta deschidere se închisese asupră-și era de fiece dată readus la umanitate. Să mergem mai departe: eforturile succesive nu erau tocmai realizarea progresivă a unui ideal, căci nici o idee anticipat făurită nu putea reprezenta un ansamblu de achiziții, o achiziție care, creîndu-se pe sine, își crea totodată și propria-i idee. Și totuși, diversitatea eforturilor este ușor de rezumat în ceva unic: în elanul, care născuse societățile închise pentru că nu mai putuse să ducă mai departe materia, dar care, mai apoi, va căuta și va lua în stăpînire cîte o individualitate privilegiată, în locul speciei întregi. Elanul se continuă în felul acesta prin intermediul cîtorva oameni, ce constituie, fiecare dintre ei, o specie compusă dintr-un singur individ. Dacă individul este pe deplin conștient de acest fapt, dacă urma de intuiție ce-i înconjoară inteligența sporește îndeajuns spre a se putea aplica pe de-a-ntregul obiectului său, atunci aflăm aici viața mistică. Religia dinamică, ce se naște astfel, se opune religiei statice generată de funcția fabulatorie, la fel cum societatea închisă se opune societății deschise. Dar la fel cum noua aspirație morală nu poate căpăta trup decît împrumutînd de la societatea închisă forma ei naturală care este obligația, la fel și religia dinamică nu se propagă decît prin imagini și simboluri furnizate de funcția fabulatorie. Este inutil să revenim asupra tuturor acestor probleme. Nu dorim decît să insistăm asupra distincției deja stabilite dintre societatea închisă și societatea deschisă.

Să ne concentrăm deci atenția asupra acestui fapt și vom vedea că multe dintre probleme dispar, iar altele se pun în termeni

noi. Cînd facem critica ori apologia religiei, ţinem oare întotdeauna seama de ceea ce conţine specific religios, religia? Ne ataşăm ori contestăm anumite basme de care religia are poate trebuinţă spre a obţine o stare sufletească care să se propage; dar religia este în chip esenţial acea stare însăşi. Discutăm definiţiile de ea date, teoriile pe care le expune; de fapt, ea s-a folosit de metafizică spre a-şi da un trup; dar la nevoie ar fi putut să-şi afle un altul sau, în egală măsură, să nu-şi afle nici unul. Eroarea este credinţa că putem trece prin sporire ori perfecţionare de la static la dinamic, de la demonstraţie sau fabulaţie, fie ea şi veridică, la intuiţie. În felul acesta confundăm lucrul însuşi cu expresia sau simbolul lui. Este obişnuita greşeală a unui intelectualism radical. O regăsim, de altfel, cînd facem trecerea de la religie la morală. Există o morală statică, ce există în fapt, într-un moment dat, în idei şi instituţii; caracterul ei obligatoriu se reduce, în ultimă instanţă, la exigenţa, prin natură, a vieţii în comun. Pe altă parte, există şi o morală dinamică, şi anume elanul, morală care este legată de viaţa în genere fiind creatoarea însăşi a naturii ce a creat, la rîndul ei, exigenţa socială. Prima obligaţie, în măsura în care este presiune, este infraraţională. Cea de-a doua, în măsura în care este aspiraţie, este supraraţională. Însă intervine inteligenţa. Ea caută motivaţia fiecăreia dintre aceste prescripţii, anume conţinutul ei intelectual; şi cum este sistematică, inteligenţa consideră că problema constă în a aduce toate motivaţiile morale la una singură. De altfel, ea nu întîmpină altă dificultate decît aceea a alegerii. Interesul general, interesul personal, amorul propriu, simpatia, mila, coerenţa raţională etc., nu există principiu de acţiune din care să nu putem deduce aproximativ morala general admisă. Este adevărat că lipsa de dificultăţi a unei atare operaţii, precum şi caracterul doar aproximativ al unui rezultat astfel obţinut, sînt suficiente argumente spre a atenţiona împotriva unui asemenea demers. Dacă reguli aproape identice de conduită decurg, de bine de rău, din principii atît de diferite, înseamnă că poate nici unul dintre aceste principii

nu a fost considerat în specificitatea sa. Filosoful a pornit să-l culeagă de prin mediul social, unde totul se întrepătrunde, unde vanitatea şi egoismul sînt impregnate de sociabilitate. Şi atunci de ce să ne mai mirăm că filosoful va regăsi în fiecare dintre aceste principii morala pe care tot el a pus-o ori a lăsat-o în cuprinsul lor! Morala însăşi rămîne însă neexplicată, căci pentru a o explica ar fi trebuit aprofundată viaţa socială, considerată drept disciplină cerută de natură, şi aprofundată, de asemenea, natura însăşi, în măsura în care este creată de viaţă în genere. În felul acesta s-ar fi atins rădăcina însăşi a moralei, zadarnic căutată de intelectualismul pur: el nu poate da decît sfaturi şi invoca motive pe care nimic nu ne va împiedica să le combatem prin altele. De fapt, intelectualismul presupune întotdeauna că motivul invocat de el este „preferabil" altora, că între motive există diferenţe de valoare, că există un ideal general la care poate fi raportat realul. Cu Ideea de Bine ce domină de la distanţă toate celelalte idei, intelectualismul îşi construieşte un refugiu în interiorul teoriei platoniciene; aici, atracţia Binelui va funcţiona ca principiu al obligaţiei, cele mai bune idei fiind cele ce se apropie cel mai mult de Bine. Dar procedînd astfel vom fi foarte încurcaţi cînd va trebui să indicăm semnul după care recunoaştem că o conduită se apropie mai mult sau mai puţin de Binele ideal. Iar dacă l-am cunoaşte, semnul ar fi cel care ar deveni esenţialul, Ideea de Bine devenind, la rîndul ei, inutilă. La fel de greu ne va fi să explicăm cum creează acest ideal o obligaţie imperioasă, mai ales obligaţia cea mai strictă dintre toate, cea care este legată de obiceiuri, în societăţile primitive esenţial închise. Adevărul este că un ideal nu poate deveni obligatoriu dacă nu este deja activ; dar în acest caz nu ideea este cea care obligă, ci acţiunea ei. Sau mai curînd, idealul nu este decît cuvîntul prin care desemnăm efectul presupus ca ultim al acţiunii simţită drept continuă, termenul ipotetic al unei mişcări ce deja ne înalţă. În adîncul tuturor acestor teorii regăsim deci cele două iluzii pe care le-am denunţat de mai

multe ori. Prima, foarte generală, constă în reprezentarea mişcării ca diminuare gradată a intervalului dintre poziţia mobilului, care este o imobilitate, şi termenul său ultim presupus a fi atins, care este şi el o imobilitate; de fapt, poziţiile nu sînt decît intenţii ale spiritului asupra mişcării indivizibile: de unde, imposibilitatea de a restabili adevărata mobilitate,– adică, în contextul nostru, aspiraţiile şi presiunile ce constituie, direct sau indirect, obligaţia. O a doua iluzie priveşte mai îndeaproape evoluţia vieţii. Pentru că un proces evolutiv oarecare a fost observat cu începere dintr-un anumit punct, dorim ca respectivul punct să fi fost atins printr-un acelaşi proces evolutiv, deşi evoluţia anterioară ar fi putut fi diferită, deşi s-ar fi putut chiar să nu existe nici un fel de evoluţie pînă în acel punct. Întrucît constatăm o îmbogăţire treptată a moralei, voim să nu fi existat morală primitivă, ireductibilă, apărută odată cu omul. Şi totuşi, trebuie să considerăm şi această morală originară, în acelaşi timp cu specia umană, şi să considerăm mai întîi societatea închisă.

Să vedem în continuare dacă distincţia dintre închis şi deschis, necesară pentru a rezolva sau elimina problemele teoretice, ne poate sau nu folosi practic. Ea nu şi-ar găsi o prea mare utilitate dacă societatea închisă s-ar fi constituit întotdeauna închizîndu-se după ce s-a deschis pentru o clipă. În acestă situaţie, am fi putut urca la nesfîrşit în trecut, pe firul timpului, căci tot n-am fi ajuns niciodată la primitiv; naturalul n-ar mai fi decît o consolidare a ceea ce a fost dobîndit. Dar, aşa cum tocmai am spus, adevărul este cu totul altul. Există o natură fundamentală şi există achiziţii care, suprapunîndu-se naturii, o imită, fără însă a se confunda cu ea. Din aproape în aproape, ne îndreptăm către o societate închisă originară, al cărui plan general va adera schiţei speciei noastre, aşa cum furnica este legată de muşuroi, cu deosebirea că în cel de-al doilea caz detaliul organizării sociale este cel dat mai întîi, în timp ce în prima situaţie nu sînt date decît liniile mari, cîteva direcţii suficiente pentru a se constitui în prefigurări naturale ce pot asigura imediat

individului un mediu social apropriat. Cunoaşterea acestui plan nu ar mai prezenta astăzi decît un interes istoric, dacă dispoziţiile cuprinse în el ar fi fost pe rînd eliminate de altele. Dar natura este indestructibilă. S-a greşit spunîndu-se „izgoniţi naturalul, căci tot va reveni în galop", căci naturalul nu se lasă izgonit. El este dintotdeauna acolo. Ştim ce trebuie să gîndim despre transmisibilitatea caracterelor dobîndite. Sînt puţine posibilităţi ca o obişnuinţă să se transmită vreodată; dacă faptul se produce totuşi, el este legat de întîlnirea accidentală a unui atît de mare număr de condiţii favorabile, încît sigur nu se va putea repeta îndeajuns pentru a insera acea obişnuinţă în specie. Căci achiziţiile morale se păstrează în obiceiuri, în instituţii, în limba însăşi ; ele se comunică apoi printr-o permanentă educaţie; în felul acesta au trecut, de la o generaţie la alta, obişnuinţe pe care am sfîrşit prin a le crede ereditare. Dar totul concură la încurajarea falsei interpretări: un amor propriu rău situat, un optimism superficial, o proastă cunoaştere a adevăratei naturi a progresului şi, în cele din urmă, dar nu şi în ultimul rînd, o foarte răspîndită confuzie între tendinţa înnăscută care este transmisibilă din tată-n fiu şi obişnuinţa dobîndită, de cele mai multe ori grefată pe tendinţa naturală. Credinţa aceasta a apăsat greu şi asupra ştiinţei pozitive însăşi, care a preluat-o de la simţul comun în ciuda numărului restrîns şi a caracterului îndoielnic al faptelor invocate în sprijinul ei, înapoind-o apoi simţului comun, întărită de indiscutabila ei autoritate. În această privinţă, nici un exemplu nu este mai instructiv decît opera biologică şi psihologică a lui Herbert Spencer. Ea se întemeiază aproape în totalitate pe ideea transmiterii ereditare a caracterelor dobîndite. Şi tot în epoca ei de popularitate, ea a influenţat mult evoluţionismul savanţilor. Or, la Spencer, nu afli decît generalizarea unei teze, prezentă încă din primele sale lucrări, asupra progresului social: el a fost preocupat exclusiv de studiul societăţilor; doar mai tîrziu se va ocupa de fenomenele vieţii. Astfel, o sociologie ce-şi imaginează că preia de la biologie ideea unei transmisiuni

ereditare a ceea ce este dobîndit, nu face decît să reia ceea ce tot ea împrumutase biologiei. Teza filosofică nedemonstrată a căpătat un fel de aer de siguranță științifică trecînd prin știință, dar rămînînd filosofică și fiind totodată mai departe decît oricînd de a putea fi demonstrată ca atare. Să ne păstrăm deci în apropierea faptelor pe care le constatăm și a probabilităților sugerate de ele ; apreciem că, dacă am elimina din omul actual cele depuse în el de educația de fiecare zi, l-am afla identic, ori aproape identic, cu cei mai îndepărtați dintre strămoșii săi[1].

Ce concluzie am putea trage de aici ? De vreme ce dispozițiile speciei se mențin, imuabile, în adîncul fiecăruia dintre noi, este imposibil ca moralistul și sociologul să nu țină seama de ele. Sigur că puțini sînt cei cărora le-a fost dat să se adîncească mai întîi sub stratul alcătuit din cele dobîndite, mai apoi sub natură, pentru a se plasa astfel în elanul însuși al vieții. Dacă s-ar fi putut generaliza un asemenea efort, elanul nu s-ar fi oprit, ca în fața unui prag, nici la specia umană, deci nici la societățile închise. Nu este însă mai puțin adevărat că acești privilegiați ar fi voit să antreneze cu ei întreaga omenire. Dar pentru că nu puteau împărtăși tuturor starea lor sufletească în ceea ce avea ea mai profund, au transpus-o superficial și au căutat o traducere a dinamicului în static, ce ar fi putut fi acceptată de societate și transformată, prin educație, în fapt definitiv. Or, ei nu au reușit în tentativa lor decît în măsura în care au luat în considerație natura. Omenirea în întregul ei n-ar fi știut să forțeze tocmai această natură; în schimb, o poate reorienta. Și nu o va reorienta decît dacă-i va cunoaște configurația. Sarcina aceasta n-ar fi fost prea la îndemînă dacă ar fi necesitat un studiu prealabil al psihologiei în general. Dar nu este vorba decît despre un punct particular: natura umană ca predispoziție pentru o anumită formă socială. Noi vom spune că există o societate umană naturală, vag prefigurată în noi, că natura s-a îngrijit de noi furnizîndu-ne dinainte schema acestei societăți, lăsîndu-se la latitudinea inteligenței și voinței noastre

urmarea ca atare a acestor indicații. Schema aceasta vagă și incompletă corespunde, în domeniul activității libere și raționale, schiței, precise de astă dată, a mușuroiului sau a stupului în cazul instinctului, aflate amîndouă la celălalt punct terminus al evoluției. Nu va trebui deci decît să regăsim o simplă schemă.

Dar cum am putea-o regăsi atîta vreme cît cele dobîndite acoperă și covîrșesc naturalul? Ne va fi greu să răspundem, dacă ni se va cere să furnizăm un instrument de cercetare automat aplicabil. Adevărul este că trebuie să procedăm prin tatonări și verificări ale mărturisirilor, să urmăm concomitent mai multe metode diferite, fiecare purtîndu-ne doar la posibilități ori probabilități; să interferăm apoi rezultatele care sau se vor neutraliza, sau se vor susține mutual; vom obține verificări și corectări reciproce. Astfel, vom ține seama și de „primitivi", fără a uita totodată că un strat de achiziții acoperă și la ei natura, deși, poate, mai puțin dens decît la noi. Vom observa copiii, fără a uita că natura a fost atentă la diferențele de vîrstă, și că naturalul infantil nu este în mod necesar cel uman; copilul este mai ales imitatorul, și ceea ce ni se pare nouă spontan în făptura lui este de cele mai multe ori efectul unei educații la care îl supunem fără a băga de seamă. Dar introspecția este sursa de informații prin excelență. Trebuie să pornim în căutarea fondului de sociabilitate dar și de insociabilitate ce s-ar fi dezvăluit conștiinței noastre dacă societatea constituită n-ar fi pus în noi obiceiuri și dispoziții menite să ne adapteze ei. Revelația acestui temei nu ne mai încearcă decît în răstimpuri ca o rară străfulgerare. Va trebui să ne-o amintim, să o fixăm.

Pentru început să spunem că omul a fost făcut pentru societăți foarte mici. Se admite în general că așa erau societățile primitive. Dar va trebui să adăugăm că vechea stare de suflet subzistă, disimulată sub obișnuințe fără de care n-ar fi putut exista civilizația. Refulată, neputincioasă, starea originară rămîne totuși în profunzimile conștiinței. Dacă nu ajunge să genereze acțiuni, ea se va manifesta totuși prin cuvinte. Într-o mare națiu-

ne, marea masă poate fi dirijată spre satisfacţia generală; dar care guvern va fi declarat bun de către cei guvernaţi? Căci ei vor crede că va fi suficient dacă se va spune că este răul cel mai mic dintre toate şi doar în sensul acesta poate fi numit cel mai bun. Aici, nemulţumirea este congenitală. Să mai notăm că arta de a guverna un mare popor este singura ce nu-şi are nici o tehnică premergătoare, nici o educaţie eficace, în special dacă sînt în joc îndatoriri înalte. Raritatea extremă a oamenilor politici de oarecare anvergură este legată de faptul că ei trebuie să rezolve în orice clipă, amănunţit, o problemă pe care extensiunea societăţilor a făcut-o insolubilă. Cercetaţi istoria marilor naţiuni moderne: veţi afla multe figuri de mari savanţi, mari artişti, renumiţi oşteni, mulţi remarcabili specialişti în varii domenii; dar cîţi mari oameni de stat?

Natura, care a voit societăţi mici, a deschis totuşi calea creşterii lor. Căci ea a voit şi războiul, sau, cel puţin, ea a dat omului asemenea condiţii de viaţă încît războiul a devenit inevitabil. Or, tocmai sub ameninţarea războiului, mai multe societăţi mici au fost determinate să se unească pentru a face faţă unui pericol comun. Este adevărat că rareori asemenea uniuni sînt durabile. În orice caz, toate ajung la o îmbinare de societăţi care este de un acelaşi ordin de mărime ca fiecare dintre societăţile alcătuitoare. Mai curînd în alt sens putem spune că războiul stă la temelia imperiilor. Pentru că ele s-au născut prin cuceriri. Chiar dacă războiul nu a vizat dintru început cucerirea, el ajunge în cele din urmă aici, în măsura în care învingătorul consideră că este bine pentru el să-şi apropieze pămînturile învinsului şi chiar populaţia ca atare, pentru a beneficia profitabil de munca ei. Aşa s-au format odinioară marile imperii asiatice. Toate s-au descompus mai apoi sub diverse influenţe; de fapt pentru că erau prea mari pentru a putea trăi. Cînd cuceritorul acordă populaţiilor subjugate o aparentă independenţă, îmbinarea de societăţi durează mai mult: martor stă imperiul roman. Dar este neîndoielnic că instinctul primitiv

subzistă, că exercită o acţiune distructivă. Lăsîndu-l să-şi împlinească munca, construcţia politică se năruie. Asfel se iveşte feudalitatea în diferite ţări, în urma unor evenimente diferite, în condiţii diferite; n-au avut nici un punct comun în afara desfiinţării forţei ce împiedica dislocarea societăţilor; iar atunci, dislocarea s-a săvîrşit de la sine. Dacă în timpurile moderne marile naţiuni s-au putut constitui temeinic, faptul a fost posibil întrucît constrîngerea, forţa de coeziune ce se exercită din afară şi de sus asupra ansamblului, a cedat puţin cîte puţin locul unui principiu de uniune ce urcă din străfundul fiecăreia dintre societăţile elementare puse laolaltă, adică din însăşi regiunea forţelor distructive cărora li se cere opusă o neîntreruptă rezistenţă. Principiul acesta, singurul în stare să neutralizeze tendinţa de dezagregare, este patriotismul. Cei vechi l-au cunoscut bine; ei îşi iubeau patria, iar unul dintre poeţii lor este cel ce a spus că dulce este să mori pentru ea. Dar ataşamentul la cetate, considerată ca grup aşezat încă sub invocaţia zeului care însoţeşte în luptă, este încă departe de patriotismul considerat ca virtute, atît în timp de pace cît şi în vremuri de război, ce poate fi punctat de misticitate dar nu-şi amestecă religia cu nici un calcul, care acoperă o ţară-ntreagă şi înalţă o naţiune, atrage înspre el cele mai bune părţi ale sufletului, făcîndu-se pe sine încet, cu pioşenie, cu amintire şi cu speranţă, cu poezie şi iubire, cu cîte puţin din toate frumuseţile morale care sînt dinaintea cerurilor precum mierea florilor. A fost necesar un sentiment atît de înalt, asemănător stării mistice, pentru a triumfa asupra unui simţămînt atît de adînc cum este egoismul tribului.

Şi acum, care este regimul unei societăţi abia ivite dintre mîinile naturii? Este posibil ca omenirea să fi început în fapt cu grupurile familiale, dispersate, izolate. Dar acestea nu erau decît societăţi embrionare, iar filosoful nu trebuie să mai caute în interiorul lor tendinţele esenţiale ale vieţii sociale, la fel cum naturalistul nu se poate informa asupra obiceiurilor unei specii dacă se va adresa doar embrionului. Societatea trebuie conside-

rată în momentul deplinei ei realizări, adică din clipa în care este capabilă să se apere, deci, oricît de mică ar fi, se poate organiza spre a face față războiului. Care va fi, în acest sens, regimul natural al societății? Dacă n-ar fi însemnat să profanăm rostirile grecești aplicîndu-le unor barbarii, am fi spus că regimul natural era monarhic sau oligarhic, probabil ambele deodată. În stare rudimentară, ele se confundă: un conducător este necesar și nu există comunitate fără de privilegiați ce împrumută ceva din prestigiul conducătorului, ori care proiectează asupra lui ceva din măreția lor, sau mai curînd aparțin laolaltă cu el unei puteri supranaturale. Dintr-o parte, comandamentul este absolut; dinspre cealaltă parte, absolută este supunerea. Am spus deja, de nenumărate ori, că societățile umane și societățile de himenoptere ocupă extremitățile principalelor două linii evolutive biologice. Dumnezeu ne e martor că nu le asimilăm între ele! căci omul este liber și inteligent. Dar trebuie să amintim întotdeauna că viața socială era cuprinsă în planul structurii umane, la fel ca și în cel al albinei, că era necesară, că natura nu s-a putut oferi exclusiv voințelor noastre libere, că a fost nevoită să procedeze în așa fel încît unul ori cîțiva să stăpînească, iar ceilalți să se supună. În lumea insectelor, diversitatea funcțiilor sociale este legată de o diferență de organizare: aici aflăm „polimorfismul". Putem spune atunci că în societățile umane există „dimorfism", nu fizic și psihic deodată, ca la insecte, ci doar psihic? Sîntem tentați să credem acest lucru, cu condiția ca dimorfismul să nu aducă cu sine ideea subiacentă că ar exista două categorii ireductibile de oameni, unii născuți să conducă, alții – să se supună. Nietzsche a făcut greșeala de a crede într-o atare împărțire: de o parte „stăpînii", de cealaltă „sclavii". Adevărul este că dimorfismul face din fiecare dintre noi, în același timp, atît un conducător cu instinctul stăpînirii, cît și un subiect gata să se supună, deși de cele mai multe ori insul este purtat de cea de-a doua tendință, aproape singura manifestă ca atare la majoritatea oamenilor. Dimorfismul este comparabil cu cel al insectelor prin faptul că implică două organizări, două sisteme indivizibile de calități (dintre care multe ar fi defecte în ochii moralistului): optăm pentru un sistem ori pentru celălalt, nu în amănunt, cum s-ar petrece alegerea dacă ar fi în joc obișnuințele, ci dintr-o dată, în mod caleidoscopic, în așa fel încît va rezulta un dimorfism natural, absolut comparabil cu cel al embrionului ce poate alege între cele două sexe. Faptele acestea le putem percepe foarte clar în vremurile revoluțiilor. Cetățenii modești, umili, ascultători pînă în clipa aceea, se trezesc deodată cu pretenția de a fi conducătorii semenilor lor. Caleidoscopul, pînă atunci menținut fix, s-a rotit cu un pas, rezultînd metamorfoza. Uneori, rezultatul este bun: apar mari oameni de acțiune, care pînă atunci nu se cunoșteau nici ei înșiși ca fiind astfel. În general însă, rezultatul este supărător. La ființe blînde și bune se ivește dintr-o dată o personalitate josnică, feroce, cea a conducătorului ratat. Și aici apare o trăsătură caracteristică a „animalului politic" care este omul.

Nu vom merge atît de departe încît să spunem că unul dintre atributele conducătorului adormit din noi este ferocitatea. Sigur este însă că natura, ce masacrează indivizii la fel cum generează speciile, trebuie să fi dorit ca un conducător să fie fără de milă, în cazul în care ea a prevăzut cu adevărat conducători. Hecatombe ciudate, precedate de cele mai cumplite suplicii, au fost ordonate cu un deplin sînge rece de către oameni a căror poveste ne-a fost lăsată moștenire, gravată pe pietre. Vom spune că acestea sînt întîmplările grozave ale unor mult prea îndepărtate timpuri. Dar dacă forma s-a schimbat, dacă creștinismul a pus capăt unor astfel de crime, sau cel puțin a reușit să aducă la tăcere orgoliile ce-și strigau îngrozitoarele fapte, crima a rămas mult prea adesea *ratio ultima*, în cazul în care nu e *prima*, a politicii. De monstruozitatea aceasta responsabil este atît omul, cît și natura. În fond, natura nu are la îndemînă nici închisoarea, nici exilul; ea nu cunoaște decît condamnarea la moarte. Fie-ne îngăduit să evocăm aici o amintire. Ni s-a întîmplat să vedem

nobili străini, veniţi de departe, dar îmbrăcaţi asemeni nouă, plimbîndu-se printre noi, amabili şi afabili. După puţină vreme, aflăm din ziare că, întorşi în ţara lor şi afiliaţi la două partide diferite, unul dintre ei l-a trimis pe celălalt la spînzurătoare, cu un întreg aparat de justiţie alături, numai pentru a se debarasa de un adversar supărător. Lîngă articolul cu pricina, era pusă fotografia spînzurătorii. Pedantul om de lume se legăna, pe jumătate gol, dinaintea prostimii. Viziune de coşmar! căci ne aflăm între indivizi „civilizaţi"; dar instinctul politic originar trecuse peste civilizaţie, lăsînd natura să se manifeste. Oameni care se ştiau datori să cîntărească pedeapsa după greşeală în cazul în care aveau de-a face cu un vinovat, ajung dintr-o dată la moartea nevinovatului atunci cînd cea care hotărăşte este politica. La fel şi albinele lucrătoare ucid masculul cînd consideră că nu mai poate aduce foloase stupului.

Dar să lăsăm deoparte temperamentul de „conducător" şi să ne ocupăm de respectivele sentimente ale diriguitorilor şi ale celor dirijaţi. Sentimentele vor fi mai evidente acolo unde linia de demarcaţie va fi şi ea mai vigilentă, şi anume într-o societate deja mare, dar care s-a mărit fără vreo modificare radicală a „societăţii naturale". Clasa conducătoare, prin care înţelegem regele, acolo unde îl aflăm, se poate recruta de-a lungul drumului prin metode variate; dar întotdeauna ea crede că aparţine unei rase superioare. Faptul nu-i deloc surprinzător. Ceea ce ne-ar putea surprinde pe noi, dacă n-am fi fost avertizaţi asupra dinamismului omului social, este aceea că poporul însuşi va fi convins de această superioritate înnăscută. Sigur că oligarhia se aplică prin cultivarea sentimentului. Dacă-şi datorează originea războiului, va crede şi va induce credinţa în instituţiile militare ce i-ar fi congenitale şi s-ar transmite ereditar în interiorul clasei respective. De altfel, ea păstrează o reală superioritate de forţă graţie disciplinei pe care o impune şi măsurilor pe care le ia spre a împiedica clasa inferioară să se organizeze, la rîndul ei. Cu toate acestea, experienţa ar fi trebuit să arate celor asupriţi

că şi conducătorii sînt alcătuiţi asemenea lor. Dar individul rezistă. Şi nu începe să cedeze decît dacă clasa superioară face primul pas în acest sens. Uneori, îl face involuntar, printr-o evidentă incapacitate, prin abuzuri atît de revoltătoare încît ea însăşi descurajează orice încredere ei acordată. Alteori, pasul este voluntar, unii dintre membrii ei întorcîndu-se împotrivă-i, datorită ambiţiilor personale sau graţie unui sentiment de justiţie; orientaţi înspre clasele inferioare, ei risipesc atunci iluzia ce întreţine distanţa. În felul acesta se explică participarea nobililor la revoluţia din 1789, care a abolit privilegiul naşterii. Într-un sens general, iniţiativa asalturilor orientate împotriva inegalităţii – justificată sau nejustificată –, a venit mai curînd de sus, din mediul celor sus-puşi, şi nu de jos, cum am fi fost îndreptăţiţi să credem, dacă ar fi fost în joc numai interesele de clasă. De aceea burghezii, nu muncitorii, au jucat un rol preponderent în revoluţiile din 1830 şi 1848, ambele orientate (în special cea de-a doua) împotriva privilegiului bogăţiei. Mai tîrziu, indivizii aparţinînd clasei instruite au reclamat instruirea pentru mase. Adevărul este că dacă o aristocraţie crede natural, religios, în superioritatea ei nativă, respectul pe care-l inspiră nu este, la rîndul său, mai puţin religios, mai puţin natural.

Acum vom înţelege de ce umanitatea nu a atins democraţia decît într-un tîrziu (căci au existat şi false democraţii, asemenea cetăţilor antice, întemeiate pe sclavie şi debarasate, prin această fundamentală inechitate, de cele mai multe şi mai neliniştitoare dintre probleme). Dintre toate concepţiile politice, democraţia este cea mai îndepărtată de natură, singura care transcede, cel puţin ca intenţie, condiţiile „societăţilor inchise". Ea atribuie omului drepturi individuale. Iar aceste drepturi, spre a rămîne inviolabile, necesită din partea tuturor o inalterabilă fidelitate faţă de datorie. Ea îşi ia deci, ca materie, un om ideal ce-i respectă pe alţii la fel cum se respectă pe sine, care se integrează în obligaţiile considerate de el absolute, suprapunîndu-se atît de bine acestui absolut încît nu mai ştim exact dacă datoria

conferă dreptul sau dreptul impune datoria. Spre a vorbi asemenea din Kant, cetăţeanul astfel definit este în acelaşi timp „subiect şi legislator". Ansamblul cetăţenilor, adică poporul, este suveran. Aceasta este democraţia teoretică. Ea proclamă libertatea, reclamă egalitatea şi conciliază surorile învrăjbite amintindu-le că sînt totuşi surori, punînd fraternitatea mai presus de toate. Dacă vom considera, după acest ocol, deviza republicană, vom vedea că al treilea termen înlătură contradicţia atît de des semnalată între ceilalţi doi, şi că esenţială este fraternitatea. Aceasta ne îndreptăţeşte să spunem că democraţia este de esenţă evanghelică şi că motorul ei este iubirea. Originile ei sentimentale le vom afla în sufletul lui Rousseau, principiile filosofice în opera lui Kant, iar fondul religios, la Kant şi Rousseau laolaltă. Este ştiut cît datora Kant pietismului său, iar Rousseau – protestantismului impregnat de catolicism, inseparabile de altfel. Declaraţia americană de Independenţă (1776), ce a servit drept model Declaraţiei Drepturilor Omului din 1791, are rezonanţe puritane: „Considerăm drept evident... faptul că toţi oamenii au fost dăruiţi de Creator cu anumite drepturi inalienabile... etc." Obiecţiile vagi aduse formulei democraţiei se datoresc necunoaşterii caracterului ei originar religios. Cum poate fi cerută o definiţie precisă a libertăţii şi egalităţii atîta vreme cît viitorul trebuie să rămînă deschis oricărui progres, mai ales creaţiei noilor condiţii în care vor deveni posibile forme de libertate şi egalitate astăzi irealizabile, poate chiar de neconceput? Nu putem schiţa decît un cadru general, care se va umple din ce în ce mai bine dacă ni se va furniza materia necesară. *Ama, et fac quod vis*. Formula unei societăţi non-democratice, ce ar voi ca deviza ei să corespundă, termen cu termen, celei a democraţiei, ar putea fi: „Autoritate, ierarhie, fixitate". Iată ce este democraţia în esenţa ei. Se înţelege de la sine că trebuie considerată drept un ideal, sau mai curînd o cale pe care se va situa omenirea în mersul ei. De altfel, ea a apărut în lume mai ales sub forma protestului. Fiecare dintre frazele Declaraţiei

drepturilor omului este o sfidare aruncată abuzului. În joc era voinţa de a pune capăt intolerabilelor suferinţe. Rezumînd doleanţele prezentate în caietele Stărilor generale, Emile Faguet nota undeva că Revoluţia nu s-a făcut pentru libertate şi egalitate, ci pur şi simplu pentru că oamenii „crăpau de foame". Presupunînd că aşa ar fi fost, va trebui să ni se explice de ce, cu începere dintr-un anume moment, oamenii n-au mai vrut „să crape de foame". Nu este mai puţin adevărat că Revoluţia nu a formulat ceea ce ar trebui să fie doar pentru a stabili o distanţă faţă de ceea ce era. Dar se întîmplă uneori ca intenţia cu care a fost pusă în lume o idee să-i rămînă alături, umbră invizibilă, aşa cum direcţia aderă la săgeată. Formulele democraţiei, enunţate la început într-un protest, s-au resimţit ulterior de originea lor. Le considerăm potrivite pentru a împiedica, a respinge, a răsturna; nu la fel de uşor însă poţi afla în cuprinsul lor indicaţii pozitive pentru cele ce trebuiesc făcute. Mai ales, ele nu sînt aplicabile decît transpuse, aşa absolute şi cvasi-evanghelice cum sînt, în termenii de moralitate relativă sau mai curînd în termeni de interes general. Şi transpunerea riscă de fiece dată să aducă o nuanţă de înclinare în sensul interesului particular. Dar este inutil să enumerăm obiecţiile ridicate împotriva democraţiei, precum şi respectivele lor întîmpinări. Căci n-am voit decît să arătăm că starea sufletească proprie democraţiei implică un mare efort, orientat în sens invers naturii.

Am schiţat deja cîteva trăsături ale societăţii naturale. Puse laolaltă, vor alcătui fizionomia proprie acestei societăţi, pe care o vom putea interpreta fără mare greutate. Repliere asupra ei însăşi, coeziune, ierarhie, autoritate a conducătorului, toate acestea înseamnă disciplină, spirit războinic. Oare natura a voit războiul? Vom repeta încă o dată că natura nu a voit nimic, dacă prin voinţă înţelegem facultatea de a lua hotărîri particulare. Dar natura nu pune în lume o specie animală fără a-i schiţa implicit atitudinea şi mişcările ce rezultă din structura ei, şi care o prelungesc. În sensul acesta se poate spune că

natura a voit. Ea a dăruit omul cu inteligență născocitoare. În loc să-i furnizeze instrumente, așa cum a procedat cu un mare număr de specii animale, ea a preferat ca omul să și le poată construi singur. Or, omul este în mod necesar proprietarul instrumentelor sale, cel puțin atîta timp cît le folosește ca atare. Dar, de vreme ce sînt separate de făptura lui, îi pot fi și luate; iar a le lua gata făcute este mai ușor decît a le face. De exemplu, instrumentele trebuie să acționeze asupra unei naturi, să fie folosite ca arme de vînătoare ori de pescuit. Fie un grup oarecare, ce ridică pretenții asupra unei păduri, unui lac, unui rîu iar un alt grup, la rîndul său, poate considera că i-ar fi mai comod să se instaleze în respectivul spațiu, decît să caute aiurea. Din acel moment, lupta devine inevitabilă. Vorbeam despre o pădure unde se poate vîna, despre un lac în care se poate pescui; dar la fel de bine pot fi în joc pămînturi de cultivat, femei de furat, sclave de luat cu sine. Există multe motive prin care ne putem justifica faptele. Însă este puțin important lucrul pe care-l luăm, motivația pe care ne-o găsim: căci originea războiului este proprietatea, individuală ori colectivă. Și cum omenirea este destinată proprietății prin însăși structura ei, războiul este deci natural. Instinctul războinic este într-atît de puternic, încît este primul care apare cînd îndepărtăm pojghița de civilizație spre a regăsi natura. Este știut cît de mult le place micuților băieți să se bată. E drept că vor primi lovituri; dar vor fi avut măcar satisfacția să lovească și ei. Pe bună dreptate se spune că jocurile copiilor erau exerciții pregătitoare cu care îi îmbia natura în vederea obligațiilor de mai tîrziu, ce vor cădea în sarcina adulților. Dar putem merge mai departe, și să vedem exerciții pregătitoare ori jocuri și în cea mai mare parte a războaielor înregistrate de istorie. Cînd realizăm utilitatea motivelor ce au declanșat multe dintre marile înfruntări, ne gîndim la dueliștii din *Marion Delorme* care se omorau „pentru nimic, pentru plăcere", ori la irlandezul citat de Lord Bryce, care nu putea vedea doi bărbați schimbînd lovituri de spadă în stradă fără să se întrebe: „Oare este vreo afacere personală, sau pot intra și eu în joc?" În schimb, dacă vom situa pe pozițiile disputelor accidentale războaiele decisive ce au dus la dispariția popoarelor, vom înțelege că acestea din urmă au fost rațiunea de a fi a celor dintîi: era necesar un instinct războinic, și pentru că el exista în vederea unor războaie feroce pe care le-am putea numi naturale, au avut loc o mulțime de războaie accidentale doar pentru a nu lăsa armele să ruginească – Gîndiți-vă la exaltarea ce cuprinde popoarele cînd începe un război! Afli în simțămîntul acesta și o reacție defensivă împotriva fricii, o automată stimulare a curajului. Dar este prezent și sentimentul că am fost făcuți pentru o viață de risc și aventură, ca și cum pacea n-ar fi decît o haltă între două războaie. Exaltarea dispare curînd, căci suferința este mai mare. Dar dacă lăsăm la o parte ultimul război, a cărui grozăvie a depășit orice închipuire, este interesant de observat cît de repede sînt uitate suferințele războiului în timp de pace. Se spune că femeia este dăruită cu mecanisme speciale de uitare a durerilor facerii: căci o prea bună amintire a durerilor ar împiedica-o să dorească s-o ia de la capăt. Se pare că unele mecanisme de o aceeași factură funcționează și în ceea ce privește ororile războiului, mai ales la popoarele tinere. Și sub acest aspect natura și-a luat o serie de precauții. Ea a interpus între noi și cei străini un văl țesut cu abilitate din ignoranțe, prejudecăți și părtiniri. Nu este de mirare că nu cunoaștem țările în care n-am fost niciodată. Dar faptul că necunoscîndu-le, le judecăm, și aproape întotdeauna defavorabil, necesită o explicație. Oricine a zăbovit cîtva timp departe de granițele țării sale și a voit apoi să-și inițieze compatrioții în ceea ce numim o „mentalitate" străină, a putut constata la ea o rezistență instinctivă. Rezistența este mai puțin puternică dacă respectiva țară este mai îndepărtată. Ea variază mai curînd invers proporțional cu distanța. Cei pe care avem cele mai multe șanse de a-i întîlni sînt cei pe care dorim cel mai puțin să-i cunoaștem. Nici natura n-ar fi apreciat altfel în încercarea ei de a face orice străin un

duşman, căci dacă o bună cunoaştere reciprocă nu este în mod necesar simpatie, cel puţin exclude ura. Am putut constata faptul în timpul războiului din urmă. Cutare profesor de limbă germană era tot atît de bun patriot ca oricare alt francez, pregătit şi el să-şi sacrifice viaţa, şi „pornit" împotriva Germaniei, dar nu era acelaşi lucru. Se menţinea o rezervă. Cel care cunoaşte în profunzime limba şi literatura unui popor nu poate să-i fie pe de-a-ntregul duşman. Va trebui să ne gîndim să cerem educaţiei să pregătească buna înţelegere între naţiuni. Stăpînirea unei limbi străine face posibilă o impregnare a spiritului cu literatura şi civilizaţia corespunzătoare acelei limbi şi poate duce la subita dispariţie a prejudecăţii naturale împotriva străinului în general. Dar nu vom enumera toate efectele exterioare vizibile ale prejudecăţii ascunse, ci vom spune doar că cele două maxime opuse *Homo homini deus* şi *Homo homini lupus*, pot fi destul de uşor împăcate. Cînd ne vine în minte prima, ne gîndim pesemne la un compatriot; căci cealaltă interesează străinul.

Spuneam că alături de războaiele accidentale aflăm şi războaie esenţiale, cele pentru care pare a fi fost făcut instinctul războinic. Din categoria lor fac parte războaiele actuale. Căutăm din ce în ce mai puţin să cucerim pentru a cuceri. Nimeni nu se mai bate astăzi pentru amor propriu jignit, pentru glorie, pentru prestigiu. Se spune că astăzi omul se bate pentru a nu risca înfometarea – dar, de fapt, pentru a se menţine la un anumit nivel de trai sub care se consideră că nu merită osteneala să trăieşti. Nu mai întîlneşti azi micul număr de soldaţi însărcinaţi să reprezinte naţiunea. Nimic din vremurile noastre nu mai seamănă cu duelul. Trebuie ca toţi să se bată împotriva tuturor, aşa cum făceau hoardele timpurilor de început. Numai că azi ne batem cu arme inventate de civilizaţia noastră, iar masacrele sînt mai oribile decît şi-au putut vreodată imagina anticii. Ţinînd seama de mersul ştiinţei, nu este departe ziua cînd unul dintre adversari, posesor al unui secret ţinut în rezervă, va avea mijlocul perfect de-al distruge pe celălalt. Şi poate că nu va mai exista nici urmă de învins pe faţa pămîntului.

Oare lucrurile îşi vor urma cursul? Din fericire, cei pe care nu ezităm să-i aşezăm printre binefăcătorii omenirii, au ştiut să se opună. Ca toţi marii optimişti, ei au început prin a considera drept rezolvată problema de rezolvat. Au întemeiat Societatea Naţiunilor. Estimăm că rezultatele obţinute au depăşit deja tot ce s-ar fi putut spera. Căci dificultatea de a suprima războaiele este mai mare decît îşi imaginează cei ce nu cred în eliminarea lor. Pesimişti, ei se pun de acord cu optimiştii, şi consideră cazul a două popoare ce urmează să se lupte analog cazului a doi indivizi ce au o dispută ; doar că primii nu vor putea fi niciodată material constrînşi, asemenea celor din urmă, să poarte litigiul în faţa judecătorilor şi să accepte decizia instanţei. Diferenţa este, cu toate acestea, radicală. Chiar dacă Societatea Naţiunilor ar dispune de o forţă armată aparent suficientă (dar recalcitrantul va avea întotdeauna avantajul elanului; în plus, neprevăzutul descoperirii ştiinţifice va face din ce în ce mai imprevizibilă natura rezistenţei pe care Societatea Naţiunilor va trebui să o pregătească), ea se va lovi oricum de profundul instinct războinic, în timp ce indivizii ce se pun la dispoziţia judecătorilor spre a-şi rezolva un diferend sînt vag încurajaţi de instinctul de disciplină, imanent societăţii închise: o dispută îi îndepărtase accidental de poziţia normală, care înseamnă integrare în societate şi iar ei revin astfel pe făgaşul firesc, la fel cum pendulul revine la verticală. Dificultatea este deci cu mult mai gravă. Să fie zadarnice încercările noastre de a o depăşi?

Credem că nu. Lucrarea de faţă avea drept obiect aflarea originilor moralei şi ale religiei. Am ajuns la anumite concluzii. Am putea rămîne la nivelul lor. Dar întrucît în concluziile noastre există o distincţie radicală între societatea închisă şi societatea deschisă, pentru că ni s-a părut că tendinţele societăţii închise subzistă, de nezdruncinat, în societatea ce se deschide, întrucît toate aceste instincte de disciplină converg în mod primitiv înspre

instinctul războiului, trebuie să ne întrebăm în ce măsură instinctul originar ar putea fi reprimat ori abătut din cale, şi să răspundem prin cîteva consideraţii adiţionale unei întrebări ce se pune în chip cu totul firesc.

Deşi instinctul războinic poate exista prin el însuşi, el este legat şi de motive raţionale. Istoria ne învaţă că acestea au fost cît se poate de variate. Şi pe măsură ce războaiele au devenit tot mai înspăimîntătoare, ele s-au redus din ce în ce mai mult. Ultimul război, dar şi cele pe care le întrezărim în viitor dacă, din nefericire, vor mai fi şi altele, este legat de caracterul industrial al civilizaţiei noastre. Dacă dorim o figurare schematică, simplificată şi stilizată a conflictului de astăzi, va trebui să ne reprezentăm mai întîi naţiunile ca populaţii pur agricole, ce trăiesc din roadele pămînturilor lor. Să presupunem că au exact cît le trebuie spre a ne hrăni. Nu se vor înmulţi decît în măsura în care vor obţine o mai mare recoltă. Pînă aici, toate merg bine. Dar dacă există un exces de populaţie, şi dacă nu vrea să se reverse în afară, fie pentru că nu poate, fie pentru că străinătatea şi-a închis porţile, unde-şi va mai găsi hrana? Industria va regla situaţia. Excedentul de populaţie va forma clasa muncitoare. Dacă ţara nu posedă forţa motrice care să acţioneze maşinile, fierul pentru a le construi, materiile prime necesare procesului de fabricaţie, ea va încerca să le împrumute din străinătate. Îşi va plăti datoria şi va primi şi hrana pe care n-o mai poate afla pe pămînturile ei, trimiţînd în schimb în străinătate produse manufacturiere. Muncitorii se vor afla astfel în situaţia de „emigranţi în ţara lor". Căci străinătatea îi foloseşte la fel cum ar fi procedat de s-ar fi aflat acolo; dar preferă să-i lase – sau poate ei au preferat să rămînă – acolo unde sînt. Ei tot de străinătate depind. Cînd străinătatea nu le mai acceptă produsele sau cînd nu le mai furnizează materiile prime, iată-i condamnaţi să moară de foame. Asta în cazul cînd nu se hotărăsc, antrenînd cu ei întreaga ţară, să pornească să-şi cucerească ceea ce li se refuză. Iar acesta va fi războiul. Este de la sine înţeles că lucrurile nu se petrec niciodată atît de simplu. Fără a fi chiar ameninţaţi să murim de foame, credem că viaţa nu-şi mai are rostul dacă este lipsită de confort, distracţii, lux. Considerăm drept insuficientă industria naţională dacă se limitează doar la a trăi, dacă nu aduce bogăţia; o ţară se consideră incompletă dacă nu are porturi bune, colonii etc. Din toate acestea poate rezulta războiul. Schema trasată de noi evidenţiază îndeajuns cauzele esenţiale: creşterea populaţiei, pierderea de debuşeuri, lipsa de combustibil şi materie primă.

Sarcina prin excelenţă a unui organism internaţional care vizează abolirea războiului va fi eliminarea acestor cauze ori atenuarea efectelor lor. Cea mai gravă dintre ele este suprapopularea. Într-o ţară cu o natalitate scăzută, asemenea Franţei, Statul trebuie să încurajeze sporirea populaţiei; un economist, unul dintre cei mai mari duşmani ai „etatismului", cerea ca familiile să aibă dreptul la o primă pentru fiecare copil, cu începere de la al treilea. Dar invers, nu s-ar putea în ţările cu populaţie supra-abundentă, să fie pedepsiţi cu taxe mai mult sau mai puţin grele cei cu copii în plus? Are Statul dreptul de a interveni, de a corecta paternitatea, de a lua măsuri ce vor fi uneori inchizitoriale, doar pentru că pe el contăm tacit pentru a asigura subzistenţa ţării, deci şi cea a copilului chemat întru existenţă? Recunoaştem că e dificil de stabilit pe cale administrativă o limită a populaţiei, chiar dacă am lăsa o oarecare elasticitate cifrei dorite. Dacă propunem totuşi o soluţie o facem doar pentru a evidenţia faptul că problema nu ni se pare insolubilă: indivizi mai competenţi ca noi vor afla o rezolvare optimă. Cert este însă că Europa este suprapopulată şi întreaga lume va fi la fel în curînd; şi dacă nu vom „raţionaliza" producţia de oameni în felul în care am început să procedăm cu munca lor, ne aşteaptă un alt război. Căci în nici un alt plan nu este mai periculos să te laşi în voia instinctului. Mitologia antică a înţeles bine acest lucru cînd asocia zeiţa iubirii, zeilor războiului. De o veţi lăsa în voia ei pe Venus, ea îl va aduce cu sine pe Marte.

Nu veți putea evita reglementarea (urît cuvînt, dar spune bine ceea ce vrea să spună, și anume faptul că adaugă în chip imperativ prelungiri regulei și regulamentului). Ce se va întîmpla cînd vor apare probleme aproape la fel de grave, cum ar fi cele ale repartizării materiilor prime, ale circulației mai mult sau mai puțin libere a produselor, cele mai generale legate de buna judecare a exigențelor antagoniste prezentate drept vitale atît de o parte, cît și de cealaltă? Este o greșeală periculoasă să crezi că un organism internațional ar putea obține pacea definitivă fără intervenții autoritare în legislația diverselor țări, ba poate chiar în administrația lor. Dacă dorim, putem menține principiul suveranității Statului: oricum, va fi dificil de aplicat cazurilor particulare. Încă o dată, nici una dintre aceste dificultăți nu este insurmontabilă, dacă cel puțin o parte a omenirii este hotărîtă să le depășească. Dar trebuie să le privim ca atare, și să știm bine la ce ne angajăm atunci cînd cerem suprimarea războaielor.

Și acum, n-am putea oare scurta drumul și să aplanăm dintr-o dată toate dificultățile, în loc să le luăm pe rînd? Să lăsăm la o parte problema principală, cea a populației, care va trebui rezolvată pentru ea însăși, orice s-ar întîmpla. Celelalte sînt legate în special de direcția pe care existența noastră a căpătat-o o dată cu puternica dezvoltare a industriei. Reclamăm confort, lux, bună-stare. Ce s-ar întîmpla dacă viața noastră ar deveni mai austeră? Incontestabil, misticismul se află la originea marilor transformări morale. Neîndoielnic, omenirea pare a fi mai îndepărtată ca niciodată de fapta mistică. Dar cine știe? În ultimul capitol al acestei lucrări, am încercat să întrevedem relația dintre misticismul Occidentului și civilizația sa industrială. Va trebui să analizăm mai îndeaproape lucrurile. Toată lumea simte că viitorul imediat va depine în mare parte de organizarea industriei, de condițiile pe care ea le va impune ori le va accepta. Observăm că de această problemă depinde pacea între națiuni; și pacea interioară este legată, cel puțin la fel de mult, tot de problema industriei. Trebuie să ne înspăimîntăm, trebuie să sperăm? Multă vreme s-a considerat, e de la sine-nțeles, că fericirea geniului uman stă în puterea industrializării și a mașinismului. Astăzi, aruncăm de bună voie, pe seama lor, toate relele îndurate. Și spunem că omenirea n-a fost niciodată mai avidă de plăceri, de bogăție, de lux. Pare a sta pe de-a-ntregul sub stăpînirea unei forțe ce o împinge din ce în ce mai violent înspre satisfacerea celor mai grosolane dintre dorințele ei. Se poate, dar să încercăm să urcăm înspre impulsul ce a stat la originea acestei stări. Dacă impulsul a fost puternic, a fost suficientă o mică deviație inițială spre a produce o depărtare din ce în ce mai mare între scopul vizat și obiectul atins. În cazul acesta însă, n-ar trebui să ne preocupe atît abaterea, cît impulsul însuși. Sigur că lucrurile nu se fac niciodată singure. Omenirea nu se va schimba decît dacă ea va voi să se schimbe. Dar poate că și-a construit deja mijloacele s-o facă. Poate că este mai aproape de scop decît își imaginează ea însăși. Să vedem deci care-i este poziția. Și pentru că am pus în discuție efortul industrial, să-i analizăm mai îndeaproape semnificația. Aceasta va fi, de altfel, concluzia prezentei lucrări.

Am vorbit deseori despre alternanțele de flux și reflux, ușor de observat în istorie. Orice acțiune prelungită într-un anumit sens aduce cu sine o reacție în sens contrar. Apoi se reia, iar pendulul va oscila la nesfîrșit. Este adevărat că pendulul acesta este dotat cu memorie, că la întoarcere nu mai este același cu cel de la ducere, sporit fiind cu o experiență intermediară. Dar mi se pare mai corectă imaginea unei mișcări în spirală, pe care am evocat-o de cîteva ori, decît cea a oscilației pendulului. De fapt există cauze psihologice și sociale despre care am putea spune *a priori* că vor genera anumite efecte. Continua desfătare de pe urma unui avantaj mult dorit de noi, va naște indiferența ori moleșeala; căci rareori desfătarea își ține toate promisiunile; alături de ea stau și inconveniente pe care nici măcar nu le-am prevăzut; și astfel plăcerea sfîrșește prin a pune în relief aspectul

avantajos al celor abia părăsite, stîrnindu-ne pofta de a ne întoarce. Ea va stîrni pofta mai ales noilor generații, care nu vor fi cunoscut experiența relelor vechi și care nu au fost nevoite să sufere spre a se putea desprinde de ele. Și dacă părinții se felicită pentru starea prezentă ca pentru o achiziţe pe care-și amintesc bine c-au plătit-o scump, copii nu se gîndesc la toate acestea mai mult decît la aerul pe care-l respiră. În schimb, ei se vor arăta sensibili la neajunsurile care nu sînt decît inversul avantajelor dureros cucerite pentru ei. În felul acesta se vor naște veleități de întoarcere-napoi. Drumurile dus-întors sînt caracteristice Statului modern, dar nu în virtutea vreunei fatalități istorice, ci pentru că regimul parlamentar a fost conceput, în mare măsură, tocmai pentru a canaliza nemulțumirile. Guvernanții nu culeg decît elogii moderate pentru cele bine făcute; căci, nu-i așa, sînt acolo spre a face bine. Dar și cele mai mici greșeli ale lor contează; și toate se păstrează, pînă ce greutatea acumulată antrenează căderea guvernului. Dacă două partide adverse stau față-n față, și numai două, jocul își va urma firul cu o regularitate perfectă. Fiecare dintre cele două echipe va reveni la putere aureolată cu prestigiul dat de principiile rămase, măcar aparent, intacte în tot timpul cît respectivul partid nu fusese nevoit să-și asume responsabilități: principiile se află în rîndul opoziției. În realitate, dacă este inteligentă, ea va beneficia de experiența celuilalt; în felul acesta, își va modifica, mai mult sau mai puțin, conținutul propriilor idei, deci semnificația principiilor sale. Astfel devine posibil progresul, în pofida oscilației, mai curînd cu ajutorul ei, cu condiția să fim atenți la ea. Însă acest du-te-vino între cele două contrarii rezultă din anumite dispozitive foarte simple, montate de omul social sau din anumite dispoziții extrem de vizibile ale omului individual. Ele nu manifestă o necesitate ce ar domina cauzele particulare ale alternanțelor și care s-ar impune într-un mod general evenimentelor. Dar există oare și asemenea dispoziții? Nu credem în intruziunea fatalității în istorie. Nu există obstacole care să nu poată fi depășite de voințe suficient de bine acordate, cu condiția să li se pună la dispoziție îndeajuns timp. Deci nu există lege istorică ineluctabilă. În schimb, există legi biologice: iar societățile umane, în măsura în care sînt voite sub un anumit aspect, de natură, sînt transparente în acest caz, din punct de vedere biologic. Dacă evoluția lumii organizate se realizează după anumite legi, adică în virtutea anumitor forțe, este imposibil ca evoluția psihologică a insului individual și social să renunțe pe de-a-ntregul la aceste obiceiuri ale vieții. În ceea ce ne privește, arătam odinioară că esența unei tendințe vitale este să se dezvolte în formă de jerbă creînd, prin simplul fapt al creșterii sale, direcțiile divergente între care se va împărți elanul. Mai adăugăm că legea aceasta nu are nimic misterios. Ea exprimă doar faptul că tendința este impulsul unei multiplicități indistincte care, de altfel, nu este nici indistinctă și nici multiplicitate decît dacă o considerăm retrospectiv, atunci cînd diversele fotografii luate prea tîrziu, asupra trecutei sale indiviziuni, o compune din elemente care, în realitate, au fost create prin desfășurarea sa progresivă. Închipuiți-vă că portocaliul ar fi singura culoare apărută în lume: va fi deja alcătuit din galben și roșu? Sigur că nu. Dar ar fi compus din galben și roșu cînd aceste două culori vor exista și ele, la rîndul lor; căci atunci portocaliul primitiv va fi considerat sub dublul aspect, al roșului și al galbenului. Și dacă printr-un joc al fanteziei am presupune că roșul și galbenul s-au ivit printr-o intensificare a portocaliului, am avea un foarte simplu exemplu de ceea ce noi numim crștere în formă de jerbă. Dar nu-i deloc necesară nici fantezia nici comparația. Căci e suficient să privim viața, fără prejudecata sintezei superficiale. Unii consideră actul voluntar drept reflex compus, alții vor vedea în reflex o degradare a voluntarului. Adevărul este că reflexul și voluntarul materializează două posibile imagini asupra unei activități primordiale indivizibile, ce nu era nici una, nici cealaltă, dar care devine retroactiv, amîndouă deodată. Aceleași lucruri le vom spune și despre instinct și inteligență,

despre viața animală și cea vegetală, despre multe alte cupluri de tendințe divergente și complementare. Numai că în evoluția generală a vieții, tendințele astfel create pe calea dihotomiei se dezvoltă de cele mai multe ori în specii distincte. Iar acestea pornesc, pe cont propriu, să-și afle norocul în lume. Materialitatea pe care și-o acordă singure le împiedică să se apropie din nou spre a face mai puternică, mai complexă și mai evoluată, tendința originară. Nu se petrec altfel lucrurile nici în evoluția vieții psihologice și sociale. În același individ, sau în aceeași societate, evoluează tendințele care s-au constituit prin disociere. De obicei, ele nu se pot dezvolta succesiv. Dacă sînt două, așa cum se întîmplă de cele mai multe ori, ne vom atașa de una dintre ele și prin ea vom ajunge mai mult sau mai puțin departe, în general cît mai departe cu putință ; apoi, îmbogățiți cu ceea ce am cîșigat pe parcursul acestei evoluții, ne vom întoarce și vom căuta tendința lăsată în urmă. O vom dezvolta și pe ea, neglijînd-o pe cea dintîi. Iar acest nou efort se va prelungi pînă cînd, întăriți cu noi achiziții, vom putea relua pe cea abandonată purtînd-o, de astă dată, și mai departe. Cum în timpul evoluției ne lăsăm cu totul în voia uneia dintre cele două tendințe, ca și cum doar ea ar conta, vom spune cu ușurință că doar ea este pozitivă, cealaltă nefiindu-i decît negația : dacă dorim să turnăm lucrurile în această formă, celălaltul este efectiv contrariul. Vom constata – și observația va fi mai mult sau mai puțin adevărată, în funcție de caz –, că progresul s-a înfăptuit printr-o oscilare între cele două contrarii, situația nefiind, de altfel, aceeași, căci s-a realizat deja un cîștig cînd acul balanței a revenit la punctul de pornire. Cu toate acestea, se întîmplă ca uneori expresia să fie riguros corectă iar oscilația să se fi petrecut cu adevărat între contrarii. Aceasta se petrece în cazul în care o tendință, avantajoasă în sine, este incapabilă să se modereze altfel decît prin acțiunea uneia antagoniste care se regăsește la fel de avantajoasă. Se pare că înțelepciunea va îndemna cele două tendințe la cooperare, prima intervenind cînd o cer circumstanțele,

cealaltă oprind-o în momentul cînd va depăși măsura. Din nefericire, este greu de spus unde începe exagerarea și pericolul. Uneori, simplul fapt de a duce mai departe ceea ce nu părea rațional, conduce la un nou anturaj, creează o situație nouă, ce suprimă pericolul și accentuează, în același timp, avantajul. În felul acesta se întîmplă mai ales cu tendințele foarte generale care determină orientarea unei societăți și a căror dezvoltare se repartizează în mod necesar unui număr mai mic ori mai mare de generații. O inteligență, fie ea și supraomenească, nu ar ști să spună încotro vom fi purtați, întrucît acțiunea în desfășurare își alcătuiește propria-i cale, creează o mare parte a condițiilor în care ea însăși se va realiza și desfide astfel orice calcul. Ne vom lăsa purtați din ce în ce mai departe; și adesea, nu ne vom opri decît dinaintea iminenței unei catastrofe. Și atunci, tendința antagonistă ocupă locul rămas gol: la rîndul ei, cînd se va regăsi singură, va merge și ea cît de departe îi va sta în putință. Dacă cealaltă s-a numit acțiune, ea se va numi reacție. Cum ambele tendințe s-ar fi temperat reciproc dacă ar fi parcurs laolaltă calea, cum întrepătrunderea lor într-o tendință primitivă indivizată este faptul însuși prin care trebuie să se definească moderația, deci singurul ce ocupă întreg locul, el împărtășește fiecăreia dintre tendințe un elan ce poate ajunge la mînie pe măsură ce obstacolele cad unul după celălalt; căci are în sine ceva frenetic. Să nu abuzăm de cuvîntul „lege" într-un domeniu ce stă sub semnul libertății ; dar să folosim acest termen comod atunci cînd ne aflăm înaintea faptelor mari ce fac dovada unei suficiente regularități: numim *legea dihotomiei* acea lege ce pare a provoca realizarea, prin simpla disociere a tendințelor ce nu erau la început decît diferite „fotografii" luate asupra unei tendințe simple. Și propunem să numim *lege a frenezieі duble*, exigența imanentă fiecăreia dintre aceste două tendințe de a se urma pe sine pînă la capăt, odată realizată ca atare prin separare; ca și cum ar exista un capăt! Încă o dată: este greu să nu te întrebi dacă n-ar fi fost mai bine ca tendința simplă ce s-ar fi sporit

fără a se dedubla, păstrîndu-se în dreapta măsura prin însăşi coinciderea forţei de impulsie cu o putere de oprire, nu ar fi, în acest caz, decît în mod virtual, o altă forţă de propulsie. N-am fi riscat să cădem în absurd, am fi fost asiguraţi împotriva catastrofei. Aşa este, dar n-am fi realizat maximum de creaţie atît în plan cantitaiv cît şi calitativ. Trebuie să ne angajăm profund pe una dintre cele două direcţii spre a putea afla ceea ce ne va da ea: şi cînd nu vom mai putea avansa, vom reveni, împreună cu cele dobîndite, şi ne vom lansa în direcţia neglijată sau abandonată. Desigur, privind din exterior toate aceste mişcări de du-te-vino, nu vedem decît antagonismul celor două tendinţe, zadarnicile tentative ale uneia de a se contrapune progresului celeilalte, eşecul final al celei din urmă şi revanşa celei dintîi. Omenirea iubeşte drama. Şi ea culege de bună voie din cuprinsul oricărei istorii de o mai mică ori mai mare întindere, acele trăsături anume ce-i imprimă forma unei lupte între două partide, sau două societăţi, sau două principii ; rînd pe rînd, fiecare dintre ele va cîştiga înfruntarea. Dar aici lupta nu este decît un aspect superficial al progresului. Adevărul este că o tendinţă asupra căreia sînt posibile două optici diferite nu-şi poate furniza maximul, atît calitativ cît şi cantitativ, decît dacă obiectivează aceste două posibilităţi în realităţi mişcătoare, fiecare dintre ele aruncîndu-se înainte spre a pune stăpînire asupra locului, în timp ce cealaltă o pîndeşte necontenit pentru a afla dacă nu i-a venit rîndul. În felul acesta se va dezvolta conţinutul tendinţei originare, dacă putem totuşi vorbi de un conţinut atît timp cît persoana, şi nici măcar tendinţa însăşi devenită brusc conştientă, n-ar şti să spună ce va decurge din ea. Ea dă măsura efortului, dar rezultatul este o surpriză. Aceasta este de fapt operaţia naturii: luptele, ale căror spectacole ni le oferă, nu se rezolvă atît prin ostilităţi, cît prin curiozităţi. Şi exact cînd imită natura, cînd se lasă purtată de impulsul originar, mersul umanităţii îşi asigură o anumită regularitate şi se supune, extrem de imperfect de altfel, legilor de felul celor stabilite de noi. Dar este cazul să

închidem aici lunga noastră paranteză. Nu vom mai arăta decît cum se vor aplica aceste două legi la situaţia care ne-a făcut să deschidem această paranteză.

Era vorba de atracţia luxului şi a confortului, ce pare a fi devenit principala preocupare a omenirii. Văzînd cum a dezvoltat ea spiritul de investiţie, cum multe dintre invenţii sînt aplicaţii ale ştiinţei, cum ştiinţa este sortită să se dezvolte la nesfîrşit, am fi tentaţi să credem că progresul se va desfăşura la nesfîrşit într-o aceeaşi direcţie. Căci niciodată satisfacerile vechilor trebuinţe prin noile invenţii nu vor determina omenirea să rămînă în loc; se ivesc alte necesităţi, la fel de imperioase, din ce în ce mai numeroase. Am văzut goana înspre bunăstare accelerîndu-se, pe o pistă pe care se precipitau mulţimi din ce în ce mai numeroase. Astăzi este deja o adevărată năvală. Dar însăşi frenezia aceasta n-ar trebui să ne deschidă ochii? Nu exista oare altă frenezie, care a fost urmată de cea din urmă, şi care ar fi dezvoltat în sens opus activitatea căreia îi este complementară? De fapt, oamenii au început să tindă spre lărgirea posibilităţilor materiale încă de prin veacurile al XV-lea, al XVI-lea. Evul mediu s-a desfăşurat în întregime sub semnul unui ideal de asceză. Nu are rost să amintim aberaţiile la care s-a ajuns; căci frenezia fusese prezentă deja şi consemnată. Veţi răspunde că ascetismul a fost fapta unui grup restrîns, şi aşa este. Dar la fel cum misticismul, privilegiul cîtorva aleşi, a fost vulgarizat prin religie, la fel şi ascetismul concentrat, care a fost excepţional, s-a diluat pentru majoritatea oamenilor într-o generală indiferenţă faţă de condiţiile cotidiene. Toată lumea era supusă aceleiaşi lipse de confort care astăzi ne surprinde atît de mult. Bogaţi şi săraci, se lipseau cu toţii de superficialităţile considerate de noi drept necesităţi. S-a spus că, dacă seniorul trăia mai bine decît ţăranul, trebuie să înţelegem prin aceasta că se hrănea din belşug.[2] În rest diferenţa era minimă. Ne aflăm aici în faţa a două tendinţe divergente, succesive, care s-au comportat, atît una cît şi cealaltă, în chip frenetic. Ne este permis

să presupunem că ele corespund celor două optici diferite asupra unei tendințe primordiale ce și-a aflat modalitatea de a extrage din sine, calitativ și cantitativ, tot ceea ce putea, chiar și ceea ce nu avea, angajîndu-se pe rînd pe cele două căi, reașezîndu-se pe una din cele două direcții împreună cu toate cîte le adunase pe parcursul celeilalte. Vom afla aici oscilație și progres, progres prin oscilare. Iar după neîncetat crescătoarea complexitate a vieții, firesc ar fi să prevedem o întoarcere la simplitate. Întoarcerea nu este, desigur, un fapt cert: viitorul omenirii rămîne nedeterminat, pentru că depinde de ea. Dar dacă, din partea viitorului, nu există decît probabilități sau posibilități pe care le vom analiza imediat, nu la fel stau lucrurile cu trecutul: cele două desfășurări progresive opuse pe care le-am semnalat aparțin unei unice tendințe originare.

Deja istoria ideilor este o mărturie. Din gîndirea socratică, urmată în două sensuri contrare care la Socrate au fost complementare, au rezultat doctrinele cirenaică și cinică: una voia să cerem vieții cel mai mare număr posibil de satisfacții, cealaltă – să învățăm să ne lipsim de ele. Ele s-au prelungit în epicureism și stoicism, cu cele două principii opuse ale lor, relaxarea și tensiunea. Dacă vă îndoiți de comuniunea de esență între cele două stări sufletești cărora le corespund aceste principii, va fi suficient să observați că în școala epicureică chiar, alături de epicureismul popular ce n-a fost decît căutare adesea neînfrînată a plăcerii, a existat și epicureismul unui Epicur, după care plăcerea supremă era să nu ai nevoie de nici o plăcere. Adevărul este că ambele concepții stau la baza ideii pe care omul și-a făcut-o întotdeauna despre fericire. Prin acest din urmă cuvînt desemnăm ceva complex și confuz, unul dintre conceptele pe care omenirea a voit să le păstreze vagi, pentru ca fiecare individ să-i poată da propriile determinări. Dar în orice sens am considera-o, fericirea nu poate exista fără securitate, adică fără perspectiva duratei unei stări cu care ne-am acomodat deja. Garanția o putem afla fie într-o sechestrare a lucrurilor, fie într-o bună

stăpînire asupra sinelui însuși, care ne face independenți de lucruri. În ambele situații ne bucurăm de puterea ei, fie că o percepem dinlăuntru, fie că se etalează din exterior: sîntem fie pe calea orgoliului, fie pe cale vanității. Dar simplificarea și complicarea vieții rezultă în urma unei „dihotomii", ele sînt susceptibile să se dezvolte ca „dublă frenezie", și au, în fine, cele necesare spre a se putea succeda periodic.

În condițiile acestea, cum spuneam și mai sus, o întoarcere la simplitate nu are nimic neverosimil. Știința însăși ne-ar putea indica o posibilă cale. În vreme ce fizica și chimia ne ajută să ne desăvîrșim, invitîndu-ne astfel să ne multiplicăm trebuințele, am putea prevede că medicina și fiziologia ne vor releva din ce în ce mai bine ceea ce este periculos în multiplicarea aceasta și înșelător în îndeplinirea poftelor noastre. Știu să apreciez o porție zdravănă de friptură; dar cutare vegetarian, căruia îi plăcea odinioară tot atît cît și mie, nu mai poate privi astăzi carnea fără se fie cuprins de dezgust. Veți spune că amîndoi avem dreptate, și că nu e cazul să ne certăm asupra gusturilor, nici asupra culorilor. Poate așa este; oricum eu nu mă voi putea opri să constat hotărîrea de nezdruncinat a vegetarianului de a nu reveni niciodată la vechea lui plăcere, în timp ce eu sînt mult mai puțin sigur că-mi voi păstra definitiv plăcerea. El a făcut două experiențe; eu n-am trecut decît printr-una. Dezgustul său devine cu atît mai puternic cu cît își fixează mai mult atenția asupra fripturii, în vreme ce satisfacția mea ține de distracție și pălește repede la lumina zilei. Și cred că ea va dispare cu totul dacă experiențe hotărîtoare vor demonstra, cum de altfel nu este imposibil, că tot mîncînd carne ne intoxicăm într-un mod aparte, încetul cu încetul.[3] La colegiu, am învățat că alcătuirea substanțelor alimentare este cunoscută, la fel și exigențele organismului nostru, deci putem deduce ce anume trebuie și cît ne este necesar ca rație zilnică pentru întreținere. Ne-am fi mirat dacă am fi aflat că analiza chimică lăsa să scape „vitaminele" a căror prezență în hrană este absolut indispensabilă sănătății

noastre. Şi ne vom dea seama că numai o boală, astăzi rebelă, îşi are originea în „carenţe" pe care nici nu le bănuim. Unica modalitate sigură de a absorbi tot ceea ce avem nevoie va fi aceea de a nu mai supune alimentele nici unei elaborări şi poate (cine ştie?), nici măcar fierberii. Şi aici credinţa în ereditatea celor dobîndite a făcut mult rău. Spunem că stomacul omului s-a dezobişnuit, că nu ne mai putem hrăni asemeni omului primitiv. Şi avem dreptate, dacă ne gîndim că omul şi-a lăsat, încă din copilărie, dispoziţiile naturale în stare de somnolenţă, fiindu-i greu să le mai trezească după o anumită vîrstă. Dar este puţin probabil să ne fi născut altminteri: presupunînd că stomacul nostru diferă de cel al strămoşilor noştri preistorici, diferenţa se datorează numai obiceiurilor contractate de-a lungul vremurilor. Ştiinţa nu va întîrzia să ne dea o imagine de ansamblu asupra acestor probleme. Să presupunem că demersul ei va fi orientat în sensul prevăzut de noi: simpla reformă a alimentaţiei ar avea nenumărate repercusiuni asupra industriei, comerţului, agriculturii, care s-ar simplifica mult. Dar despre celelalte necesităţi? Exigenţele simţului genesic sînt imperioase, dar le-am epuiza rapid dacă ne-am păstra în apropierea naturii. Numai că, în jurul unei senzaţii puternice dar sărace, considerată ca notă fundamentală, omenirea a ţesut un număr sporit de armonii: şi acea senzaţie a extras din ele o varietate atît de bogată de timbre, încît aproape orice obiect, din orice parte ar fi atins, va da acum sunetul devenit obsesiv. Este un constant apel la simţuri prin intermediul imaginaţiei. Întreaga noastră civilizaţie este afrodisiacă. Şi aici ştiinţa are ceva de spus, şi se va pronunţa într-o zi atît de răspicat, încît va trebui s-o ascultăm: nu vom mai afla atîta plăcere în a dori într-atît plăcerea. Femeia va grăbi venirea acestui moment în măsura în care va voi cu adevărat, în mod sincer, să ajungă egala bărbatului, în loc să rămînă în continuare instrumentul care este încă, aşteptînd mereu să vibreze sub bagheta muzicianului. Dacă se va înfăptui această transformare, viaţa noastră va fi în acelaşi timp mai simplă şi

mai serioasă. Ceea ce femeia aşteaptă de la bogăţie pentru a place bărbatului şi, prin ricoşeu, spre a-şi place sieşi, va deveni în mare măsură inutil. Va exista mai puţină risipă, dar şi mai puţine pofte. Luxul, plăcerea şi bunăstarea sînt apropiate unul celuilalt, fără a întreţine totuşi raportul pe care ni-l imaginăm în general. Să le dispunem de-a lungul unui scări: printr-o gradaţie ascendentă trecem de la bunăstare la lux; odată ce ne vom fi asigurat bunăstarea, vom dori să-i suprapunem plăcerea; se iveşte apoi patima luxului. Dar avem aici o psihologie pur intelectualistă, care îşi închipuie că ar putea calcula stările sufleteşti după obiectele lor. Pentru că luxul este mai costisitor decît simplul agrement, iar plăcerea mai scumpă decît bunăstarea, oamenii îşi reprezintă şi creşterea progresivă a nu ştiu cărei dorinţe corespunzătoare. Adevărul este că, de cele mai multe ori, dorim bunăstarea tocmai din iubire pentru lux, căci celor ce nu o au, bunăstarea le apare ca un lux şi doresc, prin urmare, să-i imite, să-i ajungă pe cei în stare să se bucure de ea. La început a fost vanitatea. Cîte feluri de mîncare nu sînt căutate doar pentru că sînt scumpe? Ani de-a rîndul popoarele civilizate au cheltuit o bună parte din efortul lor exterior încercînd să-şi procure mirodenii. Şi rămînem stupefiaţi cînd realizăm că acesta a fost obiectul suprem al navigaţiei, de altfel atît de periculoase; că sute de oameni şi-au riscat viaţa. Energia, curajul şi spiritul lor de aventură, datorită cărora a fost descoperită întîmplător America, s-au pus în slujba căutării de ghimbir şi cuişoare, piper şi scorţişoară. Cine mai are grija aromatelor considerate de atîta vreme delicioase, cînd le putem cumpăra oricînd, pentru cîţiva franci, la băcanul din colţ? Asemenea constatări vor întrista pe bună dreptate orice moralist. Totuşi, dacă ne vom gîndi bine, vom vedea că vom descoperi şi motive de speranţă. Necesităţile mereu sporite de bunăstare, setea de distracţie, neînfrînata poftă de lux, tot ceea ce ne inspiră o atît de acută nelinişte pentru viitorul omenirii, tocmai pentru că ea pare a-şi afla scopul în satisfacţii bine ancorate, toate ne vor părea ca un balon pe care-l umplem

vijelios cu aer, dar care se va desumfla tot atît de repede. Ştim deja că o frenezie aduce cu sine frenezia antagonistă. Şi, în particular, comparaţia faptelor actuale cu cele de odinioară ne invită să considerăm drept trecătoare gusturile ce trec astăzi drept definitive. Şi de vreme ce posedarea unui automobil este acum ambiţia supremă a atîtor oameni, să recunoaştem şi noi incomparabilele facilităţi pe care el le oferă, să admirăm această minune a mecanicii, să-i urăm să se înmulţească şi să se răspîndească în toate locurile unde ar putea aduce foloase omului, dar să spunem totuşi că, pentru o simplă distracţie ori pentru plăcerea de a-şi permite un lux, s-ar putea ca nu după multă vreme automobilul să nu mai fie atît de dorit – fără a fi totuşi abandonat, sperăm, aşa cum s-a întîmplat astăzi cu scorţişoara şi cuişoara.

Am ajuns la punctul esenţial al demersului nostru. Am amintit înainte o plăcere de lux, îndeplinită graţie invenţiei mecanice. Mulţi cred că invenţia mecanică este cea care a dezvoltat gustul pentru lux, ca de altfel şi pentru simpla bunăstare. Chiar dacă de obicei se admite că nevoile noastre materiale se desfăşoară totdeauna multiplicîndu-se exasperant, nu vedem nici un motiv pentru care să merite ca omenirea să se abandoneze invenţiei mecanice, odată pornită fiind în acestă direcţie. Şi încă ceva: cu cît ştiinţa avansează, cu atît descoperirile ei vor sugera noi invenţii; deseori, de la teorie la aplicarea ei nu-i decît un pas. Şi cum ştiinţa nu va şti să se oprească, s-ar părea că satisfacerea vechilor noastre nevoi nu se va realiza niciodată, căci mereu se vor crea altele noi. Dar mai întîi ar trebui să ne întrebăm dacă spiritul de invenţie este cel care suscită în mod necesar nevoi artificiale, sau dacă nu cumva el a fost îndrumat într-acolo de către chiar aceste necesităţi.

Cea de-a doua ipoteză este mult mai probabilă; ea este de altfel confirmată de recentele cercetări asupra originii maşinismului.[4] Am amintit că omul a inventat dintotdeauna maşini, că în antichitate ele erau remarcabile, că s-au imaginat ingenioase dispozitive mult înaintea ecluziunii ştiinţei moderne şi nu de puţine ori independent de ea: şi astăzi simpli muncitori, lipsiţi de cultură ştiinţifică, aduc îmbunătăţiri la care savanţi ingineri nici măcar nu s-ar fi gîndit. Invenţia mecanică este un dat natural. A avut, desigur, efecte limitate, atît vreme cît s-a mulţumit să folosească energiile actuale şi oarecum vizibile: efortul muscular, forţa vîntului ori a unuei cascade. Maşina nu şi-a dat întreaga măsură decît în ziua cînd omul a ştiut să-i pună la dispoziţie, printr-o simplă declanşare, energiile potenţiale înmagazinate de secole, împrumutate de la soare, conţinute în huilă, petrol etc. Ziua aceea a fost momentul invenţiei maşinii cu abur, şi ştim cu toţii că ea n-a depăşit încă notaţiile teoretice. Să nu uităm să adăugăm că progresul, la început greoi, s-a efectuat cu paşi uriaşi odată ce ştiinţa a început să-şi dea întreaga măsură. Nu este mai puţin adevărat că spiritul invenţiei mecanice, care curge într-o albie îngustă atîta vreme cît este lăsat în voia lui, dar se lărgeşte indefinit dacă întîlneşte ştiinţa, rămîne distinct şi, la nevoie, se poate separa. Astfel, Rhônul care se varsă în lacul Genevei, pare a-şi amesteca cu el apele, dar la ieşire dovedeşte că a ştiut să-şi păstreze independenţa.

Deci nu a existat o exigenţă a ştiinţei care să fi impus oamenilor, prin simplul fapt al dezvoltării sale, necesităţi din ce în ce mai artificiale, aşa cum am fi tentaţi să credem. Dacă ar fi fost astfel, omenirea ar fi fost hărăzită unei materialităţi mereu crescînde, căci progresul ştiinţei nu se va opri. Dar adevărul este că ştiinţa nu a dat decît ce i s-a cerut şi nu ea a avut aici iniţiativa; spiritul de invenţie este cel care n-a lucrat întotdeauna bine în interesul umanităţii. El a creat o mulţime de noi necesităţi, fără să se preocupe îndeajuns să asigure unui cît mai mare număr de indivizi, tuturor dacă ar fi fost posibil, satisfacerea vechilor trebuinţe. Sau mai simplu încă: fără a neglija necesarul, s-a gîndit prea mult la superfluu. Veţi spune că aceşti doi termeni sînt greu de definit, căci ceea ce este lux pentru unii este necesitate pentru alţii. Aşa este şi nu va fi prea greu să ne

rătăcim în distincții subtile. Există însă situații în care trebuie să privim în mare. Milioane de oameni nu mănîncă nici măcar cît să-și poată potoli foamea. Și mai există alții care mor de foame. Dacă pămîntul ar fi produs mai multe roade, ar fi existat mult mai puține șanse pentru ca oamenii să nu se sature, să moară de foame. Invocăm numărul mic al celor ce lucrează pămîntul. Posibil: dar de ce să ceară pămîntul un efort mai mare celor ce-l muncesc, decît ar trebui să depună de fapt? Dacă mașinismul a păcătuit cu ceva, atunci păcatul său este acela de a nu se fi străduit îndeajuns să ajute omul în această muncă atît de grea. Veți spune că există mașini agricole și că întrebuințarea lor este foarte răspîndită. Așa este, dar ceea ce mașina a făcut pentru a ușura povara omului, ceea ce știința a făcut la rîndul ei pentru a crește randamentul pămîntului, sînt lucrări relativ restrînse. Ne dăm cu toții seama că agricultura, cea care hrănește omul, ar trebui să domine restul, să fie principala preocupare a industriei însăși. Într-o manieră generală, industria nu s-a îngrijit îndeajuns de importanța mai mare ori mai mică a nevoilor ce le putea satisface. Ea a urmat de bună voie moda, producînd orice, fără altă dorință decît aceea de a vinde bine. Aici, ca și în orice alt domeniu, ar fi de dorit ca un gînd central, organizator, să coordoneze agricultura și industria, să asigure mașinilor poziția lor rațională de pe care să poată aduce cele mai multe foloase omenirii. Cînd facem procesul mașinismului, uităm să formulăm reproșul esențial. Mai întîi, îl acuzăm că a redus lucrătorul la starea de mașină, apoi că a ajuns la o uniformitate de producție care șochează simțul artistic. Dar dacă o mașină procură lucrătorului un mai mare număr de ore de odihnă, și dacă el ar folosi acest răgaz suplimentar și pentru altceva decît pentru pretinsele distracții pe care un industrialism prost dirijat le-a pus la îndemîna tuturor, el va da inteligenței sale dezvoltarea pe care a ales-o în loc să se supună unui progres impus de întoarcerea (de altfel imposibilă) în limite întotdeauna restrînse, la unealtă, după eliminarea mașinii. În ceea ce privește uniformitatea produselor, inconvenientul ar fi neglijabil dacă economia de timp și de muncă realizată astfel de întreaga națiune va permite o mai deplină perfecționare a culturii intelectuale și dezvoltarea adevăratelor originalități. S-a reproșat americanilor că au cu toții aceeași pălărie. Dar capul trebuie să treacă înaintea pălăriei. Lăsați-mă să-mi îmbogățesc cunoștințele după cum vreau eu, și voi accepta să-mi pun pe cap aceeași pălărie ca toată lumea. Nu acesta este reproșul pe care-l facem noi mașinismului. Fără a-i contesta serviciile aduse oamenilor prin ampla dezvoltare a mijloacelor de satisfacere a trebuințelor reale, îi reproșăm că a încurajat prea mult artificialul, că a stimulat și a favorizat prea mult orașele în detrimentul satelor, că a accentuat distanța și a transformat raporturile între patron și muncitor, între muncă și capital. De altfel, toate aceste efecte negative ar putea fi corijate; și atunci, mașina nu va mai fi decît marea binefăcătoare. Va trebui ca omenirea să înceapă să-și simplifice existența, cheltuind tot atîta frenezie cît a risipit spre a și-o complica. Inițiativa nu poate veni decît de la ea, căci doar ea, nicidecum pretinsa forță a lucrurilor, a orientat spiritul de invenție pe o anumită pistă.

Dar a voit cu adevărat acest lucru? Impulsul inițial imprimat de ea a urmat exact direcția spre care s-a îndreptat industrialismul? Ceea ce la început nu este decît o imperceptibilă deviație devine, în punctul de maxim, o abatere considerabilă, dacă drumul a fost lung iar noi am mers drept înainte. Or, este cert faptul că primele contururi a ceea ce urma să fie mai tîrziu mașinismul s-au schițat odată cu primele aspirații către democrație. Înrudirea celor două tendințe devine pe deplin vizibilă în veacul XVIII-lea. Surprinde mai ales la enciclopediști. Și atunci nu putem presupune că un suflu democratic a impulsionat spiritul de invenție, ce este la fel de bătrîn ca și omenirea dar insuficient activ atîta vreme cît nu-i acordăm îndeajuns spațiu? Desigur, nu ne gîndim la asigurarea unui trai luxos tuturor, nici măcar la bunăstare pentru toți; putem dori în schimb ca tuturor

să le fie asigurată existenţa materială, demnitatea, securitatea. Dorinţa aceasta este conştientă? În ceea ce ne priveşte, nu credem în existenţa inconştientului în istorie: marile curente subterane de gîndire, despre care s-a vorbit atît de mult, sînt datorate faptului că unul ori cîţiva oameni au ştiut să antreneze cu ei mase întregi. Cei aleşi au ştiut cu toţii, exact, ceea ce fac, dar fără să fi prevăzut toate consecinţele faptelor lor. Noi însă le cunoaştem urmările şi nu ne putem împiedica să nu ducem imaginea îndărăt, pînă la chiar originea ei: prezentul, perceput în trecut prin efectul unui miraj, va fi în acest caz ceea ce noi numim inconştientul de odinioară. Retro-activitatea prezentului stă la originea multora dintre iluziile filosofice. Să ne ferim deci să atribuim veacurilor XV, XVI şi XVIII (cu atît mai puţin celui de-al XVII-lea, atît de diferit, considerat de noi drept o paranteză sublimă) preocupări democratice comparabile cu ale noastre. Nu le împrumutăm nici imaginea forţei pe care spiritul de invenţie o tăinuia în sine. Nu este mai puţin adevărat că Reforma, Renaşterea, precum şi primele simptome ori elemente pregătitoare ale impulsului inventiv aparţin aceleiaşi epoci. Nu este imposibil să fi existat aici trei reacţii, înrudite între ele, orientate împotriva formei pe care o îmbrăcase pînă la acea dată idealul creştin. Idealul acesta nu a fost mai puţin prezent, dar a apărut asemenea unui astru ce arată omenirii mereu aceeaşi faţă. Omul a început deci să întrevadă şi celălalt chip fără a-şi da bine seama întotdeauna că era de fapt unul şi acelaşi astru. Fără-ndoială, misticismul este cel care aduce ascetismul. Atît unul cît şi celălalt vor fi întotdeauna apanajul cîtorva aleşi. Nu este mai puţin sigur şi faptul că adevăratul misticism, deplin activ, aspiră să se răspîndească, în virtutea carităţii ce-i alcătuieşte esenţa. Şi cum se va putea propaga el, chiar diluat şi atenuat cum va mai şi fi în mod necesar, într-o omenire cuprinsă de spaima că nu va putea mînca după pofta inimii? Omul nu se va înălţa deasupra pămîntului decît dacă un utilaj suficient de puternic îi va furniza un punct de sprijin. Va trebui să facă

presiuni asupra materiei dacă va voi să se detaşeze de ea. Cu alte cuvinte, misticul atrage după sine mecanicul. Faptul nu a fost remarcat îndeajuns tocmai pentru că mecanica, printr-un accident de manevrare, a fost pusă pe o cale la capătul căreia se află o exagerată bunăstare şi luxul, destinate unui mic număr, mai curînd decît eliberarea pentru noi toţi. Sîntem uluiţi de rezultatul accidentului, nu vedem maşinismul în ceea ce trebuia să fie, în ceea ce este el prin esenţa lui. Să mergem mai departe. Dacă organele noastre sînt instrumente naturale, uneltele vor fi, prin chiar acest fapt, organe artificiale. Unealta lucrătorului îi continuă braţul; utilajele alcătuiesc deci o prelungire a corpului ei. Natura, dotîndu-ne cu o inteligenţă esenţial născocitoare, ne-a pregătit astfel o anumită creştere. Dar maşini ce funcţionează cu petrol, cu cărbune, cu „huilă albă", şi convertesc în mişcare energiile potenţiale acumulate de-a lungul a milioane de ani, au dat organismului nostru o atît de amplă extensiune şi o putere atît de formidabilă, de disproporţionată în raport cu dimensiunea şi forţa lui, încît, în mod sigur nimic din toate acestea n-au avut cum fi prevăzute în planul structurii speciei noastre: a fost o şansă unică, cea mai mare reuşită materială a omului asupra planetei. Poate că iniţial a fost imprimat un impuls spiritual: extensiunea însă s-a împlinit în mod automat, ajutată de o întîmplătoare lovitură de cazma care a aflat în pămînt o miraculoasă comoară.[5] Or, în corpul acesta crescut fără nici o măsură, sufletul rămîne ceea ce a fost dintotdeauna, prea mic acum spre a-l mai putea umple, prea slab pentru a-l mai conduce. De aici, vidul dintre trup şi suflet. De aici, redutabilele probleme sociale, politice, internaţionale, ce sînt tot atîtea definiţii ale vidului şi care, pentru a-l acoperi, provoacă astăzi atîtea eforturi dezordonate şi ineficiente. Căci sînt necesare noi rezerve de energie potenţială, de astă dată morală. Să nu ne mulţumim să spunem, aşa cum făceam puţin mai sus, că mistica cheamă mecanica. Să adăugăm că acest corp nemăsurat crescut aşteaptă un spor de suflet şi că mecanica necesită mistica. Origi-

nile mecanicii sînt poate mai mistice decît am fi tentaţi să credem; ea nu-şi va regăsi adevărata direcţie, nu va putea aduce foloase pe măsura puterii ei, decît dacă omenirea pe care ea a apropiat-o şi mai mult de pămînt, va reuşi, prin mecanică însăşi, să se redreseze şi să privească cerul.

Într-o lucrare a cărei putere şi profunzime nu vom şti niciodată s-o apreciem îndeajuns, Ernest Seillière arată cum ambiţiile naţionale îşi atribuie misiuni divine: „imperialismul" se face pe sine, în chip natural, „misticism". Dacă vom considera acest din urmă cuvînt în sensul pe care i-l dă Ernest Seillière[6], sens pe care nenumărate opere l-au tot definit, faptul este incontestabil; constatîndu-l, legîndu-l de cauzele sale şi urmărindu-l în efectele generate, autorul îşi aduce o nemăsurată contribuţie la istoria filosofiei. Dar probabil că el însuşi consideră că misticismul astfel înţeles, astfel considerat de „imperialismul" aşa cum îl prezintă autorul sus-numit, nu este decît o contrafacere a adevăratului misticism, a „religiei dinamice" studiată în ultimul capitol al acestei lucrări. Credem că am surprins mecanismul acestei contrafaceri şi anume: s-a apelat la un aspect propriu „religiei statice", i s-a şters marca distinctivă şi a fost lăsată ca atare forma statică sub noua etichetă furnizată de „religia dinamică". Disimularea nu avea nici o intenţie frauduloasă; de altfel, abia dacă a fost voită. Să ne amintim că „religia statică" este naturală omului şi natura umană nu se schimbă. Credinţele înnăscute ale strămoşilor noştri subzistă în cele mai ascunse abisuri ale făpturii noastre; şi ele reapar de îndată ce nu mai sînt refulate de forţe antagoniste. Or, una din trăsăturile fundamentale ale religiilor antice era ideea unei legături între grupurile umane şi divinităţile ataşate fiecăruia dintre aceste grupuri. Zeii cetăţii luptau pentru ea, cu ea. Credinţa aceasta este incompatibilă cu adevăratul misticism, cu sentimentul ce încearcă anumite suflete ce se consideră instrumentele unui Dumnezeu care iubeşte toţi oamenii cu aceeaşi iubire, şi care le cere să se iubească între ei. Dar urcînd dinspre abisurile sufletului la

suprafaţa conştiinţei, şi întîlnind imaginea adevăratului misticism aşa cum l-au prezentat lumii misticii moderni, el se acoperă instinctiv de ridicol; căci atribuie Dumnezeului misticului modern naţionalismului zeilor anticilor. În sensul acesta, imperialismul s-a considerat pe sine misticism. Dacă ne vom păstra însă în apropierea adevăratului misticism, îl vom judeca ca fiind incompatibil cu imperialismul. Sau se va spune, cel mult, aşa cum spunem şi noi, că misticismul nu s-ar putea răspîndi fără a încuraja o foarte aparte „voinţă de putere". Va fi vorba despre exercitarea unei stăpîniri nu asupra oamenilor, ci asupra lucrurilor, şi aceasta tocmai pentru ca omul să nu mai domine alt om.

Dacă se va ivi un geniu mistic, el va ridica în urmă-i o omenire al cărei corp este deja mult sporit şi al cărei suflet se va putea transfigura prin el. Va voi să facă din ea o specie nouă, sau mai curînd să o elibereze de necesitatea de a fi o specie: căci cine spune specie, spune staţionare colectivă, iar existenţa completă este mobilitatea în individualitate. Puternicul suflu de viaţă ce a trecut deasupra planetei noastre a propulsat organizarea atît de departe pe cît putea permite o natură docilă şi totodată rebelă. Prin rebel numim ansamblul concesiilor şi rezistenţelor care întîmpină viaţa în materia brută – ansamblu pe care noi îl tratăm, urmînd exemplul biologului, *ca şi cum* i-am putea atribui intenţionalitate. Un corp înzestrat cu inteligenţă şi cu o urmă de intuiţie în jurul acesteia, este tot ceea ce natura a putut face mai desăvîrşit. Un astfel de corp este cel uman. Şi aici s-a oprit evoluţia vieţii. Dar iată că inteligenţa, ridicînd nivelul de fabricaţie a instrumentelor sale la un grad de complexitate şi perfecţiune pe care natura (atît de inaptă pentru construcţia mecanică) nici măcar nu l-a prevăzut, revărsînd în aceste maşini rezerve de energie la care natura (atît de ignorantă într-ale economiei) nici măcar nu s-a gîndit, ne-a înzestrat cu puteri alături de care cele ale corpului nu valorează mai nimic; şi ele vor fi nelimitate cînd ştiinţa va şti să elibereze forţa care

o conţine, condensată, pînă şi cea mai mică parte de materie ponderabilă. Obstacolul material este aproape înlăturat. Mîine calea va fi pe deplin liberă, chiar în sensul fluxului ce condusese viaţa pînă în punctul în care a trebuit să se oprească. Şi atunci apare chemarea eroului: nu îi vom da ascultare cu toţii, dar vom simţi laolaltă că ar trebui să ne supunem ei, că ar trebui să-i cunoaştem calea, să o lărgim şi să înaintăm într-acolo. Atunci se va lumina pentru întreaga filosofie misterul obligaţiei supreme : căci fusese începută o călătorie, iar mai apoi a trebuit oprită. Reluînd drumul din punctul în care se oprise odinioară, n-am face decît să voim din nou ceea ce deja vroiam. Pentru că de fiecare dată oprirea este cea care se cere explicată, nicidecum mişcarea.

Dar să nu contăm prea mult pe apariţia unui mare suflet privilegiat. Căci în lipsa lui, alte influenţe ne vor putea abate atenţia înspre fleacuri ce ne asigură distracţia, ori către mirajele pentru care sîntem gata să ne batem.

Am văzut cum talentul invenţiei, ajutat de ştiinţă, a pus la dispoziţia omului energii nebănuite. Era vorba de energii fizico-chimice şi de acea ştiinţă orientată asupra materiei. Dar spiritul? A fost oare aprofundat în mod ştiinţific atît cît ar fi fost posibil? Ştim oare ce-ar fi putut rezulta dintr-o astfel de cercetare aprofundată? Mai întîi, ştiinţa a vizat materia; şi vreme de trei secole n-a avut alt obiect. Şi astăzi chiar, cînd nu adăugăm termenului un calificativ, se înţelege de la sine că vorbim despre ştiinţa materiei. În alte lucrări, i-am enumerat raţiunile de a fi. Şi am indicat de ce studiul ştiinţific al materiei a precedat analiza spiritului. Trebuia accelerat ritmul. Geometria exista deja; ba chiar fusese dusă destul de departe de către antici; trebuia să începem prin a extrage din matematică tot ceea ce ne putea furniza ea pentru explicarea lumii în care trăim. De altfel, nici n-ar fi fost de dorit să începem cu ştiinţa Spiritului: căci ea n-ar fi ştiut să ajungă prin sine la precizie, la rigoare, la grija pentru dovezi, la toate cîte s-au răspîndit de la geometrie înspre fizică,

chimie, biologie, aşteptînd un nou avînt spre a se orienta spre ea. Totuşi, pe de altă parte, n-a fost tocmai lipsit de suferinţă faptul că ştiinţa spiritului s-a ivit atît de tîrziu. Inteligenţa umană a reuşit, de-a lungul intervalului acestuia, să se legitimeze prin ştiinţă şi să investească astfel cu o autoritate de necontestat, obiceiul ei de a vedea totul în spaţiu, de-a explica totul prin materie. Inteligenţa se orientează apoi spre suflet? Ei bine, va da vieţii interioare o reprezentare spaţială; va extinde astfel asupra noului ei obiect imaginea păstrată de la cel precedent: de aici, erorile unei pshologii atomiste care nu va ţine seama de intrepătrunderea stărilor de conştiinţă; şi tot aici îşi găsesc originea inutilele eforturi ale unui filosofii ce pretinde că va fi atins spiritul, fără a-l fi căutat măcar în durată. Este luată în discuţie relaţia sufletului cu corpul? Confuzia va fi şi mai gravă. Căci nu numai metafizica a fost pusă pe o pistă falsă; ci şi ştiinţa observaţiei a fost deturnată de la anumite fapte sau, mai curînd, ea însăşi a împiedicat naşterea anumitor ştiinţe, dinainte refuzate în numele nu ştiu cărei dogme. A fost de la sine înţeles că echivalentul acestei relaţii este concomitentul material al activităţii mentale: orice realitate fiind obligată să-şi afle un fundament spaţial, nu trebuie să vedem în spirit mai mult decît un fiziolog supra-uman ar citi în creier. Observăm că această teză este o pură ipoteză metafizică, o arbitrară interpretare a faptelor. Dar nu mai puţin arbitrară este şi metafizica spiritualistă opusă celei dintîi, conform căreia fiecare stare de suflet ar folosi o stare cerebrală care i-ar servi doar ca simplu instrument; şi pentru ea, activitatea mentală va fi coextensivă activităţii cerebrale şi va corespunde punct cu punct vieţii prezente. Cea de-a doua teorie este, de altfel, influenţată de prima, fiind dintotdeauna fascinată de ea. Îndepărtînd ideile preconcepute acceptate de ambele părţi, am încercat să stabilim că rolul corpului este cu totul diferit, păstrîndu-ne cît de aproape ne-a stat în putinţă, de conturul faptelor. Activitatea spirituală presupune, într-adevăr, un concomitent material, dar acesta nu

prefigurează decît o parte a ei; restul rămîne în inconştient. Corpul este pentru noi un mijloc de acţiune, dar şi o piedică în calea percepţiei. Rolul său este acela de a îndeplini în orice ocazie demersul util; şi tocmai de aceea el trebuie să îndepărteze de conştiinţă, împreună cu amintirile ce nu pot lumina situaţia prezentă, şi percepţia obiectelor asupra cărora nu avem nici o influenţă.[7] Este, după cum vom dori, fie un filtru, fie un ecran. Menţine în stare virtuală tot ceea ce, actualizîndu-se, ar putea deranja acţiunea. Ne ajută să vedem înainte doar în interesul faptei pe care urmează să o săvîrşim; în schimb, ne împiedică să privim în dreapta sau în stînga pentru simpla noastră plăcere. Dobîndeşte pentru noi o viaţă psihologică reală în imensul cîmp al visului. Pe scurt, creierul nu este nici creatorul, nici păstrătorul reprezentării noastre; el doar o limitează în aşa fel încît s-o facă activă. Este organul *atenţiei orientate înspre viaţă*. Dar de aici rezultă că el trebuie să dispună de o serie de mecanisme speciale fie în corp, fie în conştiinţa pe care o limitează, mecanisme a căror funcţie să fie aceea de a îndepărta obiectele care se sustrag acţiunii omului şi percepţiei umane prin chiar natura lor. Dacă ele se deregleează, poarta pe care o păstrăm închisă se întredeschide: şi înlăuntru pătrunde ceva dintr-un „în afară", care este poate un „dincolo". De aceste percepţii anormale se ocupă „ştiinţa psihică". Într-o anumită măsură, sînt explicabile rezistenţele pe care le întîmpină. Căci ea îşi ia ca punct de reper mărturia omenească, totdeauna îndoielnică. Pentru noi, modelul savantului este fizicianul ; atitudinea lui de legitimă încredere într-o materie care nu se amuză înşelîndu-l a devenit caracteristica întregii noastre ştiinţe. Ne vine greu să mai considerăm drept ştiinţifice cercetări care pun cercetătorii în situaţia de a presimţi peste tot mistificarea. Neîncrederea lor ne indispune, şi cu atît mai mult încrederea lor: căci ştim că ne dezobişnuisem repede să stăm de veghe; panta este alunecoasă şi duce uşor de la curiozitate la credulitate. În felul acesta, ne explicăm încă o dată anumite aversiuni. Dar nu am înţelege niciodată refuzul

opus de adevăraţii savanţi „cercetării pshice", dacă, înainte de toate, n-ar considera drept „neverosimile" faptele puse în discuţie; ei ar spune chiar „imposibile", dacă n-ar şti că o modalitate de a stabili imposibilitatea faptelor este de neconceput; dar asta nu-i împiedică să fie de fapt convinşi de această imposibilitate. Şi sînt convinşi tocmai pentru că judecă drept incontestabilă, definitiv demonstrată, o anumită relaţie între organism şi conştiinţă, între corp şi spirit. Or noi tocmai am arătat că relaţia aceasta este pur ipotetică, ea nefiind demonstrată de către ştiinţă, ci cerută de metafizică. Faptele sugerează o cu totul altă ipoteză: şi dacă o vom admite, fenomenele semnalate de „ştiinţa psihică", sau cel puţin unele dintre ele, vor deveni într-atît de verosimile încît ne vom mira de-ndată că a trebuit să aşteptăm atîta vreme pentru a ne apuca de analiza lor. Nu vom reveni aici asupra unei probleme discutate în altă parte. Pentru a nu vorbi decît despre ceea ce ni se pare mai bine stabilit, ne vom mulţumi să amintim că a pune sub semnul întrebării realitatea „manifestărilor telepatice", de exemplu, după sutele de mărturii adunate asupra lor, concordante între ele, ar însemna că declarăm de fapt mărturia umană în general ca inexistentă pentru Ştiinţă: dar ce va deveni atunci istoria? Adevărul este că trebuie să alegem între rezultatele oferite de ştiinţa psihicului; ea însăşi este departe de a le pune pe toate la un acelaşi nivel, făcînd distincţia între ceea ce îi pare sigur şi ceea ce este doar probabil ori posibil. Dar chiar dacă nu reţinem decît o parte din cele prezentate de ea drept sigure, ne rămîn totuşi destule date pentru a putea ghici imensitatea acestei *terra incognita*, în explorarea căreia ea a pornit întru totul singură. Să presupunem că ne atinge o lucire a acestei lumi necunoscute, şi că o vom zări cu ochii trupului. Ce transformare ar suferi omenirea, în general obişnuită, orice-ar spune, să nu accepte ca existent decît ceea ce vede şi atinge! Informaţia ce ne-ar parveni astfel poate să atingă doar ceea ce este inferior în suflete, ultimul grad de spiritualitate. Şi nici n-ar fi necesar mai mult spre a converti în

realitate vie şi activă o credinţă în „dincolo", ce pare a fi proprie multora dintre noi, dar care rămîne de cele mai multe ori verbală, abstractă, ineficientă. Pentru a afla exact în ce măsură contează această credinţă, este suficient să privim cum devorează omul plăcerile: n-am fi ajuns aici dacă n-am vedea în ele o pradă smulsă neantului, un mijloc de a sfida moartea. Adevărul este că, dacă am fi siguri, dar absolut siguri că ne-am bucura de nemurire, nici nu ne-am mai putea gîndi la altceva. Plăcerile s-ar păstra, dar terne şi decolorate, căci intensitatea lor este dată doar de atenţia pe care le-o acordăm. Ele vor păli, aşa cum păleşte dimineaţa lumina becurilor electrice în faţa strălucirii soarelui. Iar plăcerea va fi umbrită de bucurie.

De fapt, bucuria va fi simplitatea vieţii, cea care va răspîndi în lume intuiţia mistică difuză; tot bucurie va fi cea care va urmări automat o viziune a acelui „dincolo", într-o experienţă ştiinţifică lărgită. În lipsa unei reforme morale atît de complete va trebui să recurgem la expediente, să ne supunem unei „reglementări" din ce în ce mai cotropitoare, să depăşim, unul după altul, obstacolele pe care natura umană le pune în calea civilizaţiei. Dar o decizie se impune, fie că optăm pentru mijloace mărețe, fie că le alegem pe cele lipsite de grandoare. Întreaga omenire geme pe jumătate strivită sub apăsarea progresului înfăptuit. Şi nu ştie îndeajuns cît de mult depinde de ea propriu-i viitor. Deci omenirea însăşi va fi cea care va trebui să hotărască dacă vrea sau nu să mai trăiască. Tot ea va trebui apoi să se întrebe dacă vrea doar să trăiască, sau este în stare să depună, în plus, efortul necesar pentru a se putea îndeplini, pînă şi pe planeta noastră rebelă, funcţia esenţială a universului, care este o maşină de făcut zei.

Note

[1] Spunem „aproape identic" întrucît trebuie avute în vedere variaţiile executate, într-un anumit sens, de către fiinţa vie asupra temei furnizate de către progenitorii ei. Dar aceste variaţii nu se pot aduna de-a lungul timpurilor pentru a modifica specia, fiind accidentale şi producîndu-se în orice direcţie. Asupra tezei transmisibilităţii caracterelor dobîndite, şi asupra evoluţionismului întemeiat pe aceasta, vezi *L'Évolution créatrice*, capitolul I.

Aşa cum am evidenţiat deja, saltul brusc în urma căruia a rezultat specia umană a putut tinde înspre mai multe puncte din timp şi spaţiu, nereuşind pe deplin, şi rezultînd astfel „oameni" pe care îi putem numi aşa dacă dorim neapărat, dar care sînt în mod necesar strămoşii noştri.

[2] Vezi interesanta lucrare a lui Gina Lombroso, *La rançon du machinisme*, Paris, 1930.

[3] Trebuie să spunem că nu deţinem nici o cunoştinţă specială asupra acestui punct. Am ales exemplul cărnii, exact la fel cum am fi putut alege orice alt aliment obişnuit.

[4] Trimitem din nou la frumoasa carte a lui Gina Lombroso. Cf. Mantoux, *La Révolution industrielle au dix-huitième siècle.*

[5] Există, desigur, crize de „supra-producţie" care se extind şi asupra produselor agricole, sau chiar încep cu acestea. Dar ele nu sînt deloc legate de faptul că ar exista prea multă hrană pentru omenire. Pur şi simplu pentru că producţia în general este ineficient organizată, produsele nu-şi află valoarea de schimb.

[6] Avem în vedere aici doar sensul paţial, aşa cum o facem şi pentru cuvîntul „imperialism".

[7] Am arătat mai sus cum un simţ ca vederea poate duce dincolo de simpla imagine, instrumentul ei făcînd o asemenea extensie inevitabilă *(Matière et mémoire*, cap.I).

Tabla de materii

În colecția
ESEURI DE IERI ȘI DE AZI
au mai apărut:

1. Luca Pițu, *Sentimentul românesc al urii de sine*
2. Vladimir Soloviov, *Povestire despre Antihrist*
3. Vasile Lovinescu, *Monarhul ascuns*
4. Henri Bergson, *Teoria rîsului*
5. Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*
6. Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*
7. Ștefan Afloroaei, *Întîmplare și destin*
8. Léon Bloy, *Salvarea prin evrei*
9. Vasile Lovinescu, *Incantația sîngelui*
10. Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*
11. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*
12. Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*
13. Lev Șestov, *Revelațiile morții*
14. Emile Durkheim, *Despre sinucidere*
15. Vasile Lovinescu, *Mitul sfîșiat*
16. Marian Papahagi, *Fața și reversul*
17. Jules de Gaultier, *Bovarismul*
18. Lev Șestov, *Începuturi și sfîrșituri*
19. Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*
20. Vassili Rozanov, *Apocalipsa timpului nostru*
21. Al. Zub, *În orizontul istoriei*
22. Georges Bataille, *Partea blestemată*
23. Ștefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*
24. Luca Pițu, *Eros, Doxa & Logos*
25. Miguel de Unamuno, *Despre sentimentul tragic al vieții*
26. Dan Botta, *Unduire și moarte*
27. Thomas Carlyle, *Filosofia vestimentației (Sartor resartus)*
28. Charles Baudelaire, *Paradisuri artificiale*
29. Marcel Petrișor, *N.V. Gogol sau Paradoxurile literaturii moderne*
30. Thomas Carlyle, *Cultul Eroilor*
31. Luca Pițu, *Sentimentul românesc al urii de sine*, ed. a II-a
32. Hermann Keyserling, *Jurnalul de călătorie al unui filosof*
33. Otto Rank, *Dublul. Don Juan*
34. Remy de Gourmont, *Fizica dragostei*
35. Gheorghe Grigurcu, *Imposibila neutralitate*
36. Adela Hagiu, *Romanul poetico-filosofic*
37. Thomas Carlyle, *Semnele timpului*
38. Thomas Carlyle, *Filosofia vestimentației*, ediția a doua
39. Henri Bergson, *Introducere în metafizică*
40. Luca Pițu, *Breviarul nebuniilor curente*
41. Henri Bergson, *Evoluția creatoare*

În pregătire:

Henri Bergson, *Teoria rîsului*, ed. a II-a
Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, ed. a II-a

Format 1/16 (54 x 84)
Bun de tipar: 1998 • Apărut: 1998



Tiparul executat la Imprimeria *Institutului European pentru Cooperare Cultural-Ştiinţifică* Iaşi • Str. Cronicar Mustea nr. 17 • C.P. 161 • Cod 6600 • Tel. Difuzare 032/233731 • Fax: 032/230197